110.
L733

Limburg, M.

Quaestionum Metaphy.

Libri Quinque

OCT 19 1982
Tech. Serv. 11-22-82
TO

110
L733

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM
LIBRI QUINQUE

QUOS ANTIQUORUM AC PRAESERTIM

S. THOMAE

VESTIGIIS INGREDIENS

PRIVATO AUDITORUM SUORUM USUI

EDIDIT

MAXIMILIANUS LIMBOURG S. J.

2882

OENIPONTE.
TYPIS FELICIANI RAUCH.
1884.

PROŒMIUM.

Metaphysicae disciplinae a veteribus summo opere excultae inde a Kantii praesertim aetate a popularibus nostris prorsus paene neglectae atque etiam contemtui sunt expositae. Etenim Kant quid res in se sint cognoscere nos posse negans, metaphysicam esse nullam ut confiteretur ex ista quidem philosophiae suae formula etiam invitus subigebatur. Quo utique factum est, ut gravissimum apud nos detrimentum caperent res philosophicae omnes, imo in contemtionem vulgo venirent. Atque hic quidem tristis Kantianae institutionis exitus denuo luculenter demonstrat, quam recte ac jure S. Thomas rerum metaphysicarum notitiam „non debere ignotam manere“ defendat, „quum ex eis *aliorum* dependeat cognitio“[1]) hincque eis subversis omnis denique philosophia a fundamentis proruatur. — Quoniam igitur res sic est, veterum nos vestigiis quoad poterimus ingredientes hanc disciplinam ab Aristotele (a. 322. a. Ch.) jam pridem exquisita cura tractatam atque subinde a Scholasticis mendis Stagiritae sublatis in melius reparatam scientiaque copiose ac subtiliter auctam ad compendia conferre conamur.

---

[1]) In 4. metaph. lect. 1.

Ac primo quidem ex quo nomen, quod huic posuere doctrinae, primitus sit inventum videamus. De quo licet variae sint scriptorum sententiae, pro certo tamen omnes habent, quatuordecim (al. duodecim), quos Aristoteles de hac re multa arte confecit libros, ipsum quidem Stagiritam *τὴν πρώτην φιλοσοφίαν* inscripsisse, scriptores vero aetatis aliquanto posterioris eosdem demum *metaphysicos* nominasse. Idque eorum nomen ab Andronici Rhodii (c. a. 70. a. Ch.) aetate manasse opinantur, quem undique collectis descriptisque atque in ordinem adductis philosophi voluminibus quatuordecim laudatos libros post (*μετά*) libros *physicos* atque ita *μετὰ τὰ φυσικά* collocasse ferunt. Ea igitur de causa ista volumina postmodum nomine e loco, quem in Andronici collectione occupant, tracto, *metaphysica* atque doctrina eis comprehensa vocabulo *metaphysicae* sensim nuncupari coepta sunt.

Id vero nomen licet forte huic disciplinae casu factum esse dicatur, sed tamen in indolem ac naturam ejus bene cadere nihil dubitationis potest habere. Quod ut rite intelligatur, huius institutionis *obiectum* leviter nos adtigisse satis erit. Itaque metaphysica ea tantummodo contemplatur, quae aut *natura sua* materiam omnem a se excludunt aut *cogitatione* a materia separari possunt. Est enim auctore S. Thoma „tota de his, quae sunt separata a materia secundum esse et rationem.“[1]) Sed quae a concretione utrovis modo sunt libera atque idcirco sensibus cerni non possunt, omnino *ultra* rerum *physicarum* ordinem seu *μετὰ τὰ φυσικά* erecta constitutaque esse adparet. Unde „transphysica“ a S. Thoma apte nominantur.[2]) Ex eo vero, quod res ita se habet, intelligimus, istud quidem nomen ab huius disciplinae natura nequaquam recedere, sed

---

[1]) Procem. in metaph. Aristot.

[2]) L. c.

eamdem potius praeclare designare atque describere. — Quoniam autem cuiuslibet institutionis *obiectum* id ponderis habet, ut ubi cognitum fuerit, tum enimvero intelligatur, quid sit, de quo disputatur, hoc loco *obiectum* metaphysicae altius repetere officii munere tenemur. Hoc modo id simul perficiemus, ut *qua potissimum ratione haec disciplina sit definienda* in lucem proferamus. Cuiusvis enim institutionis definitio ab obiecto proficisci debet. Qua in re nihil nos aeque juvat ac veterum „de triplici abstractionis gradu" commentatio. Est autem haec.

Primum abstractionis gradum in eo consistere docent, ut animus „a materia signata" i. e. sensibili eaque singulari cogitationem abducat. Is igitur in hoc gradu versatur, qui a corpore quidem *hoc* singulari atque determinato, non autem a corpore *in universum* neque etiam a qualitatibus corporeis *universim* mentem avocat. Ex quo sequitur, heic solam materiam sensibilem *communem* neglecta sensibili singulari adtendi. Quod fieri posse apertum est. Sane si quis *hominem* considerare velit, is profecto hoc illudve *individuum* humanum inspicere necesse non habet, sed id potius, quod cunctis hominibus est commune expendit. Quod quum facit, a materia signata, ab hoc inquam singulari certoque corpore humano, neutiquam vero a materia *omni*, quandoquidem sine hac homo non est, mentem sevocat.[1]) Itaque in hoc gradu, ut breviter rem complectitur S. Thomas, „a materia *sensibili individuali*, non autem a materia *sensibili communi*" desistimus contuenda.[2])

---

[1]) „Speciem hominis abstrahit (intellectus) ab *his* carnibus et *his* ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur 7. metaphysicorum, et ideo sine eis considerari potest; sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus." S. Thomas, 1. p. qu. 85. a. 1. ad 3.

[2]) L. c. ad 2.

Alter abstractionis gradus non solum materiam, quae sensibus directe adtingi potest, verum etiam sensibilem communem penitus removet solamque materiam „*intelligibilem*“ menti considerandam proponit. Quo verbo significatur *quantitas* seu *extensio*. Quae quum ab omnibus qualitatibus corporeis sensibus subiectis supponatur eisque *prius* adesse intelligatur[1]), manifesto sine his atque ab eis veluti separata atque avulsa considerari potest. Etsi enim quod extensum est, etiam corporeum est corporeisque qualitatibus obnoxium, nihil tamen impedit, quominus extensionem per sese atque a corporibus sive certis sive cuiuslibet speciei segregatam ac liberatam cogitatione complectamur. Quod quum fit, materia quidem percipitur, ast ob remotas qualitates sensibus subiectas minime *sensibilis*, sed *intelligibilis*, neque tamen *individualis*, quoniam insuper ab omnibus determinatis corporibus separata spectatur, sed vero *communis*. Ergo in hoc gradu quavis alia concretione reiecta tantum materiam *intelligibilem communem* animo comprehendimus.[2])

Tertius denique gradus qualitatibus conditionibusve sensibilibus quidquid est affectum removet atque idcirco omnem arcet materiam. Ea igitur in hoc gradu expenduntur, quae vel omnem materiam suapte natura respuunt, uti spiritus, vel a materia etiam intelligibili communi liberata spectari et ab omni concretione segregata esse possunt, puta ens, unum, verum aliaque

---

[1]) „Manifestum est, quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles.“ S. Thom. l. c.

[2]) „Quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahere a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.“ S. Thom. l. c.

haud pauca, quae in ipsis quoque spiritibus insunt.[1]) Sed de hoc satis.

Itaque veteres iuxta triplicem istum abstractionis gradum scientias distinguentes in primo gradu *physicam* versari ponunt, utpote quae corpora eorumque qualitates sensibiles perlustret; alterum deinde gradum *mathematicae* adsignant, cuius sit magnitudines perpendere; nam hae quidem licet sensibus sine interventu qualitatum sensibilium non cernantur, neque etiam sint nisi in „substantia quantitati subiecta", attamen segregatae „ab hac vel illa substantia" considerari possunt; in tertio tandem gradu *metaphysicam* collocant, quum ea, quae aut suapte vi materiae sunt expertia aut absque ea esse possunt, exponenda suscipiat.[2]) Cuius est consequens, metaphysicam in summo abstractionis gradu se continere. Namque quo magis materiae contactus sit exclusus, eo altiorem esse abstractionis gradum ex iis, quae diximus, aperta ad intelligendum est conclusio. Quem contactum quum tertius gradus prorsus a se amandet, stat sententia.

His positis certam habemus viam, qua metaphysicae definitionem investigare possimus. Prius tamen definitiones a recentioribus philosophis inventas sine cunctatione missas facimus, quum haud absit suspicio, easdem graviter impugnari posse atque etiam labefactari. Et reapse apud antiquitatis philosophos longe principes una dumtaxat reperitur huius disciplinae definitio, quam nempe Scholae antesignani praeeunte Aristotele ad unum omnes defendunt.[3]) Hanc igitur tuentes ponimus, metaphysicam eam esse scientiam, *quae contempletur ens, prout est ens, et per se cum eo*

---

[1]) „Quaedam vero sunt, quae possunt etiam abstrahi a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia hujusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia." S. Thom. l. c.

[2]) Cf. S. Thomas, in Boët. de trin. lect. 2. qu. 1. a. 2.

[3]) Cf. Suarez, disput. metaph. I. sect. 1. n. 26.

connexa.[1]) Veram autem esse hanc definitionem haud difficile est probatu. In primis Aristotelis mentem aperiamus. Is vero (ll. cc.) in hunc fere modum disputat. Uti variae scientiae varias res rerumque classes pertractant, ita una scientia quod universis hisce rebus rerumque classibus est *commune*, explanare potest. Quid vero aliud omnibus illis commune est, quam ens? Enimvero mathematicus „ens quantum" perpendit, physicus *περὶ γένος τι τοῦ ὄντος* disserit et alii aliam „aliquam entis partem" tractant. Cur igitur fieri non posset, ut scientia quaepiam *περὶ ὄντος ἁπλῶς* disputet? Quoniam igitur haec scientia id explorare aggreditur, quod ex cunctis, quae noscere possumus, Deo videlicet ac rebus creatis, a materia separatis et cum ea mixtis, *commune* est, hinc est, cur Aristoteles dixerit, eius obiectum esse ens *prout est ens.* Nam solum ens *prout est ens* ista quidem cunctis communia complectitur. Sunt vero insuper plurima cum ente, prout est ens, necessario connexa. Cuiusmodi sunt entis proprietates, communes rationes substantiae vel accidentis, divisiones entis, ratio causae, quia omnia ista in substantiis a materia separatis inveniuntur, aliaque, quae heic memorasse nihil interest. Quod ut rite exprimatur, Aristoteles ea adiecit verba: „et quae in ente per se insunt" sive ut nos diximus, quae cum ente per se sunt connexa.

Possumus et hoc pacto idem evincere. In tertio abstractionis gradu tam quae natura sua a concretione sunt segregata, quam quae absque materia esse possunt, reperiuntur. Ac illa quidem sunt ipsae substantiae separatae, haec vero complectuntur ea, quae et materialibus substantiis, a quibus nimirum sunt abstracta, et immaterialibus sunt communia. Jam vero

---

[1]) *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Arist. metaph. III. (al. IV.) 1; cf. V. (al. VI) 1; cf. S. Thom. h. l., Fonseca h. l. qu. 1. sect. 4, Suarez, l. c.

pro comperta re habemus, substantias materiae expertes per se vim intelligentiae plane fugere ac propterea nullam umquam notionem propriam de his concipere nos posse. Ut igitur in quamdam quasi notitiam earum veniamus, non restat, nisi ut ex eis praecise, quae ipsae corporeaeque substantiae communia habent, ad notionem istam analogam capessendam ascendamus.[1]) Ex quo utique consequitur, ipsa haec communia humanae scilicet metaphysicae esse obiectum adaequatum. „Quod vero includat etiam aliquid repugnans materiae, hoc potest pertinere ad maiorem quamdam excellentiam vel proprietatem obiecti, non tamen adaequatum obiectum constituit."[2]) Sed inter ista utrique substantiae communia primum locum concedendum esse enti, prout est ens, nihil dubitationis habet. Est enim ens primo quidem omnium, quae mente excogitari possunt, communissimum ac plene universale, tum vero, quod inde sumimus, praecipua communitatis ratio, cuncta denique rebus corporeis corporeque vacantibus communia perfecte complectitur. Ea igitur de causa S. Thomas metaphysicam dicit esse scientiam, „quae habet pro subiecto ens, quod est *commune ad omnia* et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt *omnium communia*, tamquam *propria sibi*."[3]) Et sane ens prout est ens omni ex parte examinari exponique atque ita quaecumque in tertio abstractionis gradu sunt collocata excuti non possent nisi omnia etiam cum ente, ut ens est, necessario conserta eique propria metaphysica sibi sumeret expendenda. Ergo obiectum, *de quo* disputat metaphysica, est ens, prout est ens et quae per se cum eo sunt connexa; namque

---

[1]) „Scientia humana et naturalis vix potest adtingere substantias immateriales nisi incipiendo a rationibus, quae communes sint illis substantiis et aliis rebus." Suarez l. c. n. 17; cf. sect. 2. n. 16.

[2]) Suarez l. c.

[3]) In I. post. lect. 17.

ad id obiectum ut quiddam pertineat, revera in tertio abstractionis gradu reperiatur necesse est.

Alia quadam via S. Thomas Stagiritae disquisitiones commentans ad eundem exitum pervenit. Postquam enim posuit, quamlibet scientiam obiectum suum obiectique causas simul investigare, hanc disciplinam itidem obiectum suum eiusque simul causas ac principia explorare concludit. Atqui, pergit explicare, substantia separata, prima illa quidem ac divina, absoluta est ratio supremaque causa omnium, quae sunt et esse possunt; quocirca *hanc causam* ac simul *commune ens*, ut quod omnia, quae sunt et esse possunt, complectatur, nostra disciplina explorat. Quoniam autem causa, ab aliqua scientia quaerenda, non sit obiectum, sed omnino finis, quo pertingere illa conetur, huius etiam disciplinae obiectum non esse supremas illas causas ac rationes, sed maxime hoc universale ens, cuius nempe causae indagentur. Unde metaphysicam „totam esse de his, quae separata sint a materia secundum esse et rationem“ concludit, quum ceteris exclusis ad haec expendenda atque lustranda tota dirigatur.[1]) Itaque secundum S. Thomam „ens in quantum est ens et ea, quae consequuntur ipsum“, obiectum constituunt, *quod* perquirit metaphysica, ratio vero formalis, qua fit, ut ad hoc obiectum quidpiam referatur, ex materiae absentia est repetenda.

Alibi S. Doctor, item Aristotelis sententiam explicaturus in hunc fere modum disserit. Omnis quidem, ait, scientia cuiuspiam entis principia suprema causasque ultimas scrutatur, sed sola prima philosophia ulterius progreditur atque ad simpliciter suprema usque principia ac perfecte altissimas causas enititur. Quae quum sint universalissima, necessario non huius illiusve entis, sed vero omnis ac universi entis principia exi-

---

[1]) Procem. in metaph. Arist.

stunt causaeque. Itaque prima philosophia universi entis principia causasve explorat ac propterea eius obiectum est „ens in quantum est ens".[1])

Ad id ipsum congruit Suarezii sententia, quam brevi argumentatione firmat. Quum, ait, metaphysica in tertio abstractionis gradu sese contineat, ut aliae disciplinae suum, ita ipsa hunc gradum ex omni parte pervestigat. Quare universa, quae ad hunc gradum referuntur, licet admodum varia sint atque disiuncta, „obiectum adaequatum huius scientiae debet comprehendere"; at vero „huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter *ens ut sic;* ergo illud est obiectum adaequatum".[2]) Sed haec nobis sufficiunt. Satis enim superque constat, ex certa veterum opinione id, *de quo* disserit metaphysica, esse „ens in quantum est ens et quae consequuntur ipsum", quoniam his quidem universa in tertio abstractionis gradu posita contineantur.

Restat, ut quaedam consectaria adscribamus. Id vero primo concludimus, nullam fuisse causam, cur recentioris aetatis philosophi, Christianum Wolf († 1745) auctorem scilicet sequentes, metaphysicam in generalem et specialem diviserint ac priorem quidem de *ontologia,* posteriorem autem de theologia naturali, de psychologia atque etiam de cosmologia disputare suo arbitratu proposuerint. Neque enim ista divisio accurata satis atque exacta est. Esto namque in anima humana nihil sit mixtum, nihil concretum, at vero quis negare ausit, ad materiam tamquam ad complementum substantiale, quocum nempe constituit hominem, eamdem referri atque ordinari. Ad quam igitur scientiam homo pertinet, ad eam et ipsa refertur. Quum igitur hominis disquisitio ad metaphysicam certissime non pertineat, profecto nec psychologia metaphysicis disciplinis adnumeranda est. Itaque certis rationibus ad-

---

[1]) In 4. metaph. lect. 1.

[2]) L. c. sec. 1. n. 26.

ducti veteres has quaestiones ad physicos remiserunt, „tum quia anima etiam rationalis habet secundum suam quidditatem respectum ad materiam, tum quia ad physicum spectat scrutari hominis essentiam, quae nisi cognita animae natura intelligi non potest.“[1]) Si qua tamen foret animae consideratio „secundum quod non est actus corporis“, ad physicam ea quidem referenda auctore S. Thoma non esset.[2]) Cosmologiam denique metaphysicis doctrinis accensere fas non esse, vix est cur ostendatur. Quo enim pacto res corporeae earumque qualitates sint „indifferentes ad materiam“, ac earum „definitionem esse sine materia“, plane non videmus.[3]) Ceterum quum nostrum non sit antiquum morem reducere, huius divisionis, quod usus id poscit, rationem habeamus necesse est. Quam ob causam quaedam ceterum in metaphysica quidem exponenda, nunc vero alibi tractari solita, praetermittemus, alia autem per se a metaphysica aliena ob inductum morem hoc loco expendemus. De his tamen, si quid facto opus erit, itidem cognoscemus „quatenus ea ad entis amplitudinem percipiendam requirimus.“[4])

Alterum, quod ex supra dictis colligimus, maioris est momenti. Metaphysica quum nulli peculiari enti neve certo cuipiam entis ordini, uti ceterae scientiae ad unam omnes, operam navet, sed omnibus, quae sunt et esse possunt, communia perlustret, „de ente in quantum est ens et de his, quae sunt entis in quantum est ens“[5]) meditatur. Sicut igitur quaevis scientia usque ad suprema sui obiecti principia causasque ultimas pervenire conatur, ita et metaphysica sui obiecti principia suprema causasve ultimas perscrutari tenetur.

[1]) Conimbricenses in 8. lib. phys. Arist. prooem. qu. 5. a. 3.
[2]) Cf. in 6. metaph. lect. 1.
[3]) Cf. S. Thom. in 6. metaph. lect. 1., coll. lect. 1. in 12.
[4]) Cf. Conimbric. l. c. qu. 1. a. 5.
[5]) S. Thom. in 6. metaph. lect. 1.

Quoniam vero id obiectum universa quae sunt complectitur, quatenus quae his communia sunt in se ipsum comprehendit, evidenter consequitur, metaphysicam ad sui quidem obiecti principia causasve enitendo simul etiam principia omnibus omnino rebus communia earumque causas aperire atque ostendere. Atqui principia universis plane rebus communia, necessario principia existunt perfecte suprema causaeque plene altissimae. Suum itaque obiectum expendens usque ad suprema rerum omnium principia causasve omnino primas universorum metaphysica perpenetrat. Sed si isto se modo res habet, tunc enim vero quae sit in hac disciplina dignitas atque excellentia facile dispicimus. Apex est omnis philosophiae. Philosophia enim ut pro dignitate et auctoritate sua in fastigio humanae cognitionis stare queat, universarum rerum principia ultima causasve altissimas cognoscere studet; id vero per ceteras disciplinas sibi attributas gradatim ascendens ipsius demum metaphysicae beneficio assequitur. Ergo mirum non est, Aristotelem *θεωρίαν περὶ τὸ ὂν ᾗ ὄν* simpliciter *φιλοσοφίαν* nominasse ac *σοφίαν*, etsi alibi semet quasi corrigens recte *μέρος τῆς σοφίας* eam nuncupaverit ac *πρώτην σοφίαν*.

Sed metaphysica ut philosophiae est apex, ita reliquarum scientiarum est fundamentum. Et sane ex primis prorsus ultimisque principiis causisque pendent quaecumque demum explorari poterunt rerum principia et causae. Quocirca proxima illa quidem ac propria principia, ex quibus quaevis scientia obiectum suum cognoscere connititur, ex his supremis atque communibus dependent. Neque etiam ulla scientia principia sibi propria demonstrat. Id enim ex prioribus principiis fieri necesse est, quae quum communia sint universis, a metaphysica considerantur. Haec igitur cunctas veluti scientias fulcit atque sustentat. Ipsa namque ad ea, quae sunt cunctis scientiis communia, se habet, uti peculiares istae scientiae sese ad sua propria

habent.[1]) Propterea vero propria quasi est omnibus ac proinde fundamentum iure appellatur universis commune, quo singulae nitantur. Inde etiam factum esse arbitratur S. Thomas, ut huic scientiae *philosophiae primae* nomen sit impositum.[2]) Aristoteles autem hanc metaphysicae amplitudinem contemplans non solum sapientiam eam vocat ac theologiam, ut quae ad altissimas rerum omnium rationes ipsamque divinam substantiam contuendam ascendat, verum etiam dominam ac principem reliquarum scientiarum, cui ab his, quippe servis, contradici sit nefas.[3])

Postremo de necessitate huius disciplinae pauca forent subiungenda: verum dignitate eius ostensa vix est, quod addamus, quum ex hac illa sequatur. Unum igitur a S. Thoma propositum nobis sufficiat: *metaphysica neglecta nullam unquam scientiam perfectam fore.* De rebus enim metaphysicis Aquinas agens, „huiusmodi, inquit, non debent indeterminata remanere, quum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit.“[4]) Atque haec quidem hactenus.

Finem tandem huic procemio gravissima illa S. Thomae sententia faciamus, quae in hanc philosophiae partem prae ceteris cadit simulque ostendit, in quo summa rei vertatur: „*Fere totius*, inquit, *philosophiae consideratio* ad Dei cognitionem ordinatur.“[5])

---

[1]) „Manifestum est, quod non est uniuscuiusque scientiae demonstrare principia sua propria. Illa enim priora, per quae possent probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium, et illa scientia, quae consideravit huiusmodi principia communia *est propria omnibus* i. e. ita se habet ad ea, quae sunt communia omnibus, sicut se habent aliae scientiae particulares ad ea, quae sunt propria.“ S. Thom. in I. post. lect. 17.

[2]) „Dicitur etiam prima philosophia in quantum scientiae aliae ab ea principia accipientes eam sequuntur.“ In Boët. l. c.

[3]) Metaph. III. 2 [4]) Procem. in metaph. Arist. [5]) Cont. gentil. I. 4.

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM

LIBER PRIMUS.

DE IPSO ENTE.

Quum vocabulum „entis“ aut participium verbi *esse* aut nomen ab hoc verbo deductum significare possit, duplicem sub hac voce subiectam vim internoscimus. Ac priorem quidem significationem si intuemur, eiusdem potestatis vocabula sunt ens et *existens*, atque ideo ens denotat id omne, quod *actualem existentiam* habet. Posteriori autem significatione acceptum tantundem valet ens ac „existens extra nihil“ ut Suarez dicit; idcirco ens id omne notat, quod, quum nihil non sit, „*essentia reali* id est non ficta nec chimaerica“ est praeditum.[1]) Itaque ens hac postrema significatione intellectum, nostrarum quaestionum est materia, tametsi alteram huius vocis vim intuentes etiam *de existentia*, ne quid quaestionis integritati desit, opportuno loco disseremus. Ens vero, prout disquisitionum metaphysicarum est materia, aliter ac a nobis factum est interpretandum non esse, ex iis, quae praefati sumus, haud difficulter colligitur. Ita enim acceptum reapse omnium est communissimum, omnibus, quae nihil non sunt, vere competit, cuncta cunctis communia in se continet, quid-

[1]) Cf. Suarez, l. c. disput. II. sect. 4. n. 4.

quid reale est secundum totum suum ambitum complectitur, uno verbo nulla obiecti metaphysicae a nobis supra descripti eidem deest nota. Neque enim designat hoc vel illud *certum determinatumque* ens, adeoque neque substantiam dicit neque accidens, neque Deum neque creatam rem sive existentem sive possibilem, neque demum quiddam aliud singulis istis proprium, at vero id solum repraesentat, quod his omnibus, quin imo universis rebus, quae sunt et esse possunt, est *commune*. Quapropter ens, de quo disputare instituimus, quandam ab universis rebus earumque proprietatibus abstractam ac proinde universis communem rationem exhibet. Enimvero alia, quae universis plane rebus sit communis, ratio excogitari non potest. Certe ratio *substantiae* non est, quia haec ab accidentibus abest; ratio *accidentis* non est, quia hanc substantiae respuunt; ratio *vitae* non est, quia ab inanimis est exclusa; ratio *existentiae* non est, quia haec a possibilibus, quae tamen nihil non sunt, est aliena. Cunctis his atque universis rebus communis tandem aliquando non est nisi *ratio entis* seu ens prout est ens. Ut enim ratio *hominis* sive *homo* id minime exhibet, quod Socrati vel Platoni vel cuicumque individuo humano *peculiare est ac proprium*, sed id praecise, quod quibusvis privatis proprietatibus neglectis universis hominibus est *commune*, ita et ratio entis sive ens simpliciter id neutiquam repraesentat, quod hisce illisve rebus vel etiam uni tantummodo rei determinatae est peculiare ac proprium, sed id, quod omni proprio ac peculiari relicto atque semoto universis rebus est commune. Sed iam de hoc disputare exordiamur.

Quaestio prima.

De ente in se inspecto.

Thesis I.

Vocabulo entis per se quidem significari potest cum quidquid existit tum quidquid essentiam realem habet. sed tamen posteriori modo acceptum a metaphysica collustratur.

Dem. 1. part. Duplicem sub voce entis subiectam esse vim supra iam diximus. Est enim a verbo „*esse*“ deducta, quod absolute usurpatum idem valet ac *existere*. Quare quum participia sententiam verborum, a quibus derivantur, retineant, ens ut est *participium* eiusdem est potestatis ac *actu existens* atque idcirco de solis rebus existentibus potest dici. Verum tamen ens ut *nomen* ab eodem verbo tractum more iam dudum usitato plerumque accipitur omnibusque tribuitur, quae non sunt nihil atque ob hanc causam aliquid reale sunt seu naturam realem habent. Quo modo si ens consideratur, in se ipso inspicitur, praecisione ab actuali existentia facta, ac propterea ens ita sumtum id denotat, quod habet essentiam realem sive haec actu sit sive actu non sit. Quum igitur ens, ut nomen est, exhibeat essentiam realem nec prout actu sit nec prout, excluso actu, potentia tantummodo sit, recte inferimus,

ens *aptitudinem ad existendum* exprimere. Etenim haec „convenit enti tam possibili, quod absolute capax existendi est, quam existenti, quia ens existens adhuc dum existit, retinet capacitatem ad existendum, quae non destruitur, sed perficitur per actum existentiae, sicut aptitudo ad videndum perficitur per actum visionis.“[1]) Ergo ens sic usurpatum „convenit Deo et creaturis, substantiae et accidenti, rei et modo, et cuicumque entitati reali, non autem fictae neque privationi neque negationi, quia nihil horum est capax existendi simpliciter.“[2]) Recte igitur *Suarez* id, quod demonstrare volumus, hisce comprehendit: „Si ens sumatur prout est significatum huius vocis *in vi nominis* sumtae, eius ratio consistit in hoc, quod sit *habens essentiam realem*, id est non fictam nec chimaericam, sed veram et *aptam ad realiter existendum*.“[3])

Dem. 2. part. Metaphysica, ut supra exposuimus, ens expendit prout est ens vel, quod tantundem valet, quatenus est omnium communissimum ac universalissimum. Atqui id quidem in ens, ut est nomen, minime vero in ens, ut est participium, cadit. Neque enim hoc participio, at vero isto nomine significatur quidquid non est nihil, quidquid per sese intelligi potest atque adeo quidquid „aptum est ad existendum.“

Corollaria. 1) Etsi ens, ut est nomen, id designat, quod habet essentiam realem, praecisione facta ab actuali existentia, et ens, ut est participium, id denotat, quod habet essentiam realem actualem, hac tamen duplici significatione nullatenus duae entis rationes notantur, quibus scilicet entis communis ratio dividatur, imo utrâque ipsa entis ratio significatur ac priori

---

[1]) Card. Aguirre, disp. sel. in metaph. I. sec. 1.

[2]) Id. ib.

[3]) L. c. disp. 2. sect. 4. n. 4.

quidem magis praecisa, posteriori vero minus praecisa seu magis determinata.[1])

2) Quoniam ens ad cuncta refertur, quae habent essentiam realem, a metaphysica per se exclusum tantummodo est *ens rationis*, quod nempe solum est, quia a mente fingitur et quatenus a mente est effictum. De quo alibi plura.

Thesis 2.

Errant, quibus ratum est, ens non designare nisi simplicem possibilitatem.

Antonius Rosmini in libro, quem de origine idearum conscripsit, notionem entis aliud non repraesentare opinatur quam simplicem possibilitatem. Universalissima, inquit, omnium idearum ac maxime abstracta est *τὸ esse possibile*, quod exprimimus, quum ipsum simpliciter nominamus ideam *τοῦ* esse seu entis.[2]) Simplex, ait alibi, idea *τοῦ* esse non est perceptio alicujus rei subsistentis, sed intuitio alicujus rei possibilis; non est aliud, quam idea possibilitatis rei.[3])

---

[1]) Suarez defendit „ens secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis, dividentem aliquam communem rationem seu conceptum communem, sed significare conceptum entis *magis vel minus praecisum*". Et infra: „Ens, ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud *magis contractum*". L. c. disp. II. sec. 4. n. 3.

[2]) L' idea dell' essere non presenta che la semplice possibilità. — L' idea dunque generalissima di tutte e l' ultima delle astrazioni è l' essere possibile, che si esprime semplicemente nominandolo idea dell' essere o dell' ente. (Nuovo saggio sull' origine delle idee. II. 5. p. 1. c. 2. a. 4).

[3]) La semplice idea dell' essere non è percezione di qualche cosa di sussistente, ma intuizione di qualche cosa possibile: non è che l' idea della possibilità della cosa. Ib. c. 3. a. 1. §. 2.

Dem. Fundamentum, in quo nititur ista quidem opinio, vacillat. Etenim conceptus entis, ita Rosmini, expresse existentiam non includit, et ubi mens entis cuiuspiam existentis conceptum formavit, ab existentia eius potest abstrahere; quod quum facit, conceptus istius entis non omnis perit. Jam vero, concludit, conceptus entis, qui non includit actualem eiusdem existentiam, est conceptus entis possibilis. At vero haec argumentatio quum quae maxime dissideant, licentius permisceat, nullam vim habet. Namque multum sane interest inter has adsertiones: conceptum entis expresse existentiam *non includere*, atque eandem existentiam *excludere;* nos conceptu entis *non cogitare* existentiam actualem ac eodem nos existentiam actualem *exclusam cogitare.* Hinc veteres iure affirmant, aliud esse „abstrahere *praecisive*", aliud „abstrahere *negative*". De quo ita Suarez disputat, „ens sumtum in vi nominis non significare *ens in potentia,* quatenus hoc privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens, ut praecise dicit essentiam realem, *quod valde diversum est;* sicut enim abstractio *praecisiva* diversa est a *negativa,* ita ens nominaliter sumtum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, attamen *non addit negationem,* scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia."[1]) Itaque quum Rosmini utramque abstractionem permisceat, quid mirum, quod entis rationem in eo positam esse opinetur, quod non est nisi ratio membri ens dividentis atque adeo determinatum ens. Etenim ens iure dividitur in ens actu sive actuale et ens in potentia sive possibile. Ens igitur *simpliciter* sive „in vi nominis sumtum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando,

---

[1]) L. c. disp. II. sect. 4. n. 11.

sed praecisive tantum abstrahendo"[1]); *ens actu sive actuale* contra denotat quidem idem ens, sed „determinatum ad actualem existentiam"; ens denique *in potentia sive possibile* pariter idem ens exhibet, verum „contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed *per privationem actualis existentiae*".[2]) Quae si ita se habent, evidenter adparet, vocabulo *entis simpliciter* ens possibile nuncupari non posse, quum sit *ens determinatum.*

Praeterea ens non solum de rebus finitis et contingentibus, sed de ipsa etiam re infinita atque absoluta recte dicitur. Sed quis est, qui non videat, ens, quod excludit existentiam actualem, quum sit ens possibile, de infinita atque absoluta re praedicari non posse. Accedit, quod ens simpliciter aeque de possibilibus ac de rebus actu existentibus vere praedicatur. Cuius consequens est, ens simpliciter et ens possibile oppido inter se differre, quandoquidem ens possibile de existentibus praedicari non posse apertum est.

Ceterum quae Rosmini suam firmaturus sententiam (l. c. §. 2.) evolvit, secum pugnantia nobis semper sunt visa. Duobus, ut opinatur, elementis conceptus τοῦ esse constat iisque ita unitis, ut sine alterutro non habeatur, *possibilitate* videlicet ac *re aliqua indeterminata*, ad quam scilicet possibilitas referatur. Fieri enim nequit ex huius scriptoris sententia, ut possibilitatem mente comprehendamus, quin simul *aliquid indeterminati*, quocum illa nectatur, cogitemus. Itaque notio entis licet in se plane simplex sit ac indivisibilis, ad nos tamen quod attinet ex duobis istis elementis, quae, quum sola mente assignari possint, mentalia ipse nominat, exoritur. Ita fere ille. Sed tamen quisque intelligit, perfecte simplicem eum conceptum non esse,

---

[1]) Suarez, l. c. n. 9.
[2]) Id. l. c. n. 12.

qui duabus notis licet indissolubili vinculo colligatis constet, praesertim quum harum notarum altera ab altera differat. Insuper auctore Rosminio, concipere possibilitatem haud possumus, quin concipiamus id quoque, ad quod referatur. Jam vero possibilitas illa profecto est aliquid, atque id, ad quod pertinet, tametsi aliquid indeterminati dicatur, profecto est aliquid. Quod vero aliquid est, ens est, et hinc utraque nota a Rosminio postulata rationem entis involvit seu rectius prior eam continet, posterior autem, quidquid dixerit Rosmini, est ipsa ratio entis, consequenter ratio entis adesse seu concipi potest absque ista quidem possibilitate neque haec ut illa concipiatur mentem subeat necesse est.

Denique possibile ex vi sub hac voce subiecta negat existentiam in actu asseritque existentiam in potentia. Quapropter affirmationem et negationem complectitur, quae ad idem referuntur. Id vero, in quod cadunt, aut ens est aut nihilum. Nihilum non est, ergo est ens. Falsum igitur est, possibile ut est possibile esse notam, quae rationem entis necessario ingrediatur.

Thesis 3.

Conceptus entis obiectivus spectata quidem extensione est universalissimus, spectata autem comprehensione simplicissimus.

Suarez „vulgarem distinctionem“ conceptus formalis et obiectivi explicaturus, *formalem* quidem conceptum ab ipso actu mentis, quo res aliqua percipitur, non distingui docet; *formalem* vero denominari, quia mens hoc conceptu constituatur sitque iam intelligens. Formam enim id esse dicunt, quo res est sive constituitur, quod est. Insuper, ait, formalem dici posse, quod menti rem, cuius est conceptus, formaliter repræ-

sentet, vel demum, quod intelligendi et adprehendendi actionis sit terminus intrinsecus ac formalis, quo nempe ista sistatur ac terminetur. *Obiectivum* contra conceptum translato vocabulo id adpellari, quod notioni formali respondet eiusque est *obiectum* atque ideo „res illa, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur.“ Cuius rei exemplum proponens „quum, inquit, hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus.“ Etsi igitur conceptus obiectivus improprie tantummodo conceptus dici potest, quum non sit „forma intrinsece terminans conceptionem“, recte tamen *obiectivus* nuncupatur, quum sit „obiectum et materia, circa quam versatur formalis conceptio“. Ex quo efficitur, conceptum formalem semper esse „rem singularem ac individuam“, hunc nempe certum ac determinatum mentis actum, hanc a mente productam in eaque inhaerentem rem singularem, e contrario conceptum obiectivum saepenumero non singularem, sed universalem esse rem et communem, cuiusmodi est homo, substantia hisque similia.[1])

Dem. 1. part. 1) Conceptus obiectivus, qui ad omnia porrigitur, quae non sunt nihil, profecto tantum patet, ut latius patere plane non possit, atque eam ob rem universalissimus sane est et communissimus. Sed conceptus entis obiectivus is est, qui eo usque porrigatur ac in tantum pateat, ut nihil ultra possit. Ergo universalissimus et communissimus est ipse.

2) Conceptus obiectivus, cuius oppositum est nihilum simpliciter, revera extensione sua est universalissimus. Jam vero non est conceptus obiectivus, cuius oppositum sit nihilum simpliciter praeter conceptum

---

[1]) Suarez, disp. mètaph. II. sect. 1. n. 1.

entis obiectivum. Quidquid enim ens non est, est nihil. Quod quum de nullo alio conceptu obiectivo possit dici, hic utique spectata extensione est universalissimus.

3) Conceptus obiectivus, qui in tantum sese extendit, quantum id, quod potest intelligi, est universalissimus. Atqui conceptus entis obiectivus in omne id, quod intelligi potest, diffunditur. Primum enim, quod postulatur, ut quid intelligi possit, eo continetur, ut non sit nihil, sed aliquid sive ens.

Dem. 2. part. 1) Dialecticorum est lex, ut quo maior sit cuiuspiam conceptus extensio, eo minor existat eiusdem comprehensio. Quum igitur conceptus entis extensio sit summa plane ac maxima, eiusdem comprehensionem minimam esse atque angustissimam consequitur. Quoniam autem conceptus, cuius comprehensio est minima, necessario est simplicissimus, ulterius concludimus, entis conceptum plene simplicem esse.

2) Conceptus, qui in plures notas resolvi potest, de his singillatim acceptis nequit praedicari. Sic conceptus hominis ubi in suas solvitur notas, de his praedicari non potest (e. g. animal est homo) vetante lege logica, inferiora de superioribus praedicari. At vero non est neque etiam mente concipi potest quidquam, de quo ens iure praedicari non possit. Ergo non habet notas, in quas resolvatur ac propterea est simplicissimum. Ceterum si conceptus, cuius extensio dicitur summa, ea ipsa de causa simplicissimus non foret, certissime in plures ipso simpliciores notas posset resolvi; de quibus singulis quum praedicari non posset, ad summam etiam extensionem nondum pervenisset, siquidem quod de omnibus praedicari non potest, absone ad summam extensionem pervenisse dicitur.

3) Denique notio, cuius negatio est ipsum nihilum, necessario est simplicissima. Nam notio, quae simpli-

cissima non sit, sic se habet, ut negari possit, quin illico deveniatur ad nihilum. Etiamsi enim *hoc* non est, *aliud* quiddam erit, si substantia non fuerit, accidens est et porro alia. Sed entis negatio est ipsum nihilum. Quod enim ens esse negatur, nihil est. Neque enim concludere fas est: si accidens non est, nihil est, si substantia non est, nihil est; sed tamen si ens non est, tum vero nihilum esse omnino consequitur.

Scholion. Diximus, nihilum entis esse negationem. Ac illud quidem nihilum, quod negat ens, quatenus *essentiam* designat, adpellari solet *nihilum absolutum*; illud vero, quod negat ens, prout existentiam denotat, *nihilum relativum* nominatur. Et recte id quidem. Quod enim nec est nec esse potest, absolute nihil est; quod autem etiamsi nondum est, esse tamen potest, id quidem *physice* est nihil, sed vero absolute nihil dici fas non est.

Adhuc quum mens id tantummodo intelligere valeat, quod est sive ens est, nihilum autem non sit ens, sed entis negatio sive non-ens, per sese nihilum cognoscere haud valemus, atque ita nihilum per respectum ad ens, ut dicunt, sive per remotionem entis cognoscere nitimur.

Thesis 4.

Entis neque definitio proprie dicta neque etiam declaratio stricte accepta expeti potest.

Dem. 1. part. Proprie id solum potest definiri, quod ex pluribus notis essentialibus est compositum. Itaque ens, quoniam ex pluribus notis essentialibus non componitur, definitione proprie dicta caret. Ceterum bene advertit Aristoteles, „cuiusvis rei definitionem

quaerendam non esse"[1]); quod quidem maxime in ens cadere perspicuum est, cuius nempe definitionem nemo desideraverit. Hinc illud S. Thomae: „quod primo intellectus concipit quasi notissimum, est ens."[2])

Dem. 2. part. Omnis presse accepta declaratio a resolutione rei declarandae in suas notas proficiscitur. Quibus quum ens, quippe simplicissimum, careat, frustra stricta eius declaratio expetitur. Deinde quod vere explicatur, per aliquid magis notum explicari necesse est. Quod vero ente sit notius, non est. „Si intendant explicare ens per aliquid notius, similes sunt alicui, qui conaretur illuminare solem per aliquid lucidius. Sicut enim sol est visibilium omnium visibilissimum et lucidissimum, sic ens est intelligibile clarissimum et omnium intelligibilissimum."[3]) Praeterea quod ab omni declaratione supponitur, id ipsum declarari non potest. Sed ens ab omni declaratione supponitur et sic declarationis est incapax. Etenim id, „in quod omnes conceptus (intellectus) resolvit, est ens".[4]) Quod quidem his illustrat Maurus: „Quaecumque, inquit, cognoscimus, cognoscimus *per esse*, e. g. hominem et leonem cognoscimus tamquam entia; possibile dicimus, quod potest esse impossibile, quod non potest esse, negationem, quae tollit esse, chimaeras cognoscimus ad modum entium".[5])

Quae diximus, experiendo vera cognoscimus ex variis entis sive definitionibus sive declarationibus, quae passim apud auctores inveniuntur: ens est, quod est; ens est, quod aptum est ad existendum; ens est, quod non est chimaera; ens est, quod habet esse; ens

---

[1]) *Οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν.* Metaph. IX. 6.

[2]) De verit. q. 1. a. 1.

[3]) Silvester Maurus, Quaest. philos. II. qu. 50.

[4]) S. Thom. l. c.

[5]) Quaest. philos. II. qu. 50.

est, quod habet essentiam realem; ens est, quod est intelligibile, et quae sunt reliqua. Praeterquam enim quod nonnullae ex his definitionibus viris doctis non probantur, dubium non est, quin quid proprie sit ens, haud edisserant. „Quicumque, ait Maurus, conati sunt explicare ens, explicaverunt per aliquid, quod in suo conceptu manifeste involvit ipsum esse (i. e. ens) explicandum. Dixerunt enim aliqui ens esse, quod non est impossibile vel non implicat; sed impossibile est, quod non potest *esse*, implicans, quod non potest simul *esse* et non *esse;* ergo explicarunt ens per aliquid, quod in suo conceptu involvit esse. Alii dixerunt, quod ens est, quod non est nihil sive contradistinguitur a nihilo. Sed nihil est non *ens;* ergo dixerunt, quod ens est, quod non est non ens, et sic ens explicarunt per aliquid involvens in suo conceptu ens. . . . Non potest igitur ens explicari per aliquid notius ac non involvens in suo conceptu ipsum esse.“[1])

---

[1]) Id. ib.

Quaestio secunda.

De ente ad alia relato.

Thesis 5.

Formalis conceptus entis, prout est ens, tam re quam ratione est unus; idemque re ac ratione distinctus a conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum.

Ut haec thesis, quam Suarez iisdem fere verbis proponit[1]), rite intelligatur, quasdam voces explicemus oportet. Itaque conceptus formalis aeque ac obiectivus dupliciter *unus* dici potest itidemque *diversus ab aliis* conceptibus. Ac formalis quidem conceptus 1) unus dici potest aut *re* aut *ratione*, prout scilicet hic conceptus spectatur aut quatenus est qualitas quaedam mentis eiusque quoddam *accidens* aut quatenus est *similitudo intentionalis*, quae rem quampiam una eaque propria ac determinata repraesentatione exhibet. Unus igitur *re* is est conceptus formalis, qui est una numero qualitas mentis, unus autem *ratione*, qui una eaque propria ac determinata repraesentatione obiectum suum exhibet. Sic formalis conceptus hominis vel lapidis est unus re, quia una numero qualitas est mentis, est unus ratione, quia hominem i. e. quod cunctis individuis

---

[1]) L. c. disp. II. sect. 1.

humanis est commune, una repraesentatione exhibet. 2) Conceptus vero obiectivus est unus *re*, ubi res, quae conceptu formali proprie ac proxime repraesentatur, in se et citra mentis actionem reapse est *una;* est autem unus *ratione* eo, quod ista res una non est nisi *mentis cogitatione;* quocirca logice dumtaxat una dici potest. Ex quo sequitur, obiectivum conceptum hominis vel lapidis non *re*, sed *ratione* tantummodo unum esse, quum quod per innumera paene individua est diffusum veluti collectum exhibeat; e contrario conceptum obiectivum Dei re ac non ratione esse unum, quoniam quod exhibet *in se et re ipsa* unum est, non multa. 3) Conceptus formalis ab aliis conceptibus *re* est distinctus, si est qualitas mentis numero diversa ab illis; est vero *ratione* ab iisdem distinctus, si in sua repraesentatione aliorum repraesentationes non includit. Ita formalis conceptus hominis vel lapidis ideo a conceptibus formalibus individuorum re est distinctus, quod est qualitas numero diversa ab his, quae ad individua ista pertinent; *ratione* etiam distinctus est conceptus formalis hominis vel lapidis a conceptibus formalibus individuorum, quia in ejus repraesentatione non est inclusa repraesentatio cuiusvis individui sive hominis sive lapidis. 4) Conceptus obiectivus distinctus est *re* ab aliis conceptibus obiectivis, si res, quam proprie ac proxime repraesentat conceptus formalis, cui ipse respondet, diversa est sive realiter distincta a rebus, quas conceptus formales, quibus isti alii conceptus obiectivi respondent, proxime repraesentant. *Ratione* vero distinctus est conceptus obiectivus ab aliis conceptibus obiectivis, si res conceptu formali, cui ille respondet, proxime repraesentata, non realiter, sed virtualiter sive ratione tantummodo distinguitur a rebus, conceptibus formalibus, quibus isti alii respondent, proxime ac proprie repraesentatis. Quare conceptus obiectivus hominis *re* non est distinctus a conceptu ob-

iectivo Socratis vel Platonis, quum id, quod formalis conceptus hominis repraesentat, essentia, inquam, humana etiam in Socrate ac Platone reperiatur; *ratione* autem distinctus est, quoniam quod formali conceptu hominis proxime ac proprie repraesentatur, definitione differt ab eo, quod formalis conceptus Platonis vel Socratis proxime exhibet, quum nihil ille contineat, quod his sit proprium.

Dem. 1. part. Conceptum formalem entis esse *unum re*, Suarez gravissimos citans antiquitatis scriptores in hunc modum ostendit. „Probatur, inquit, primo *experientia*; audito enim nomine entis, experimur, mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut quum concipit hominem, animal et similia".[1]) Itaque ex intima mentis experientia cognoscimus, entis notionem concipientes non plures nos cogitandi actiones, sed unam tantummodo peragere; ex quo sequitur, unam numero mentis *qualitatem* conceptu entis formato a mente produci in eaque inhaerere.

Dem. 2. part. Entis conceptum formalem *unum* pariter *ratione* sive *unam* imaginem intentionalem esse, quae una propria atque determinata ratione obiectum suum repraesentet, ita evincimus. Conceptus formalis rerum similium, prout similia sibi sunt, est *unus ratione*, quum sit imago intentionalis, qua plura quidem in se, sed tamen sibi similia, ad unum quoddam reducta repraesententur. Atqui conceptus entis formalis est conceptus omnium rerum quatenus „assimilantur in esse" sive entia sunt. Quoniam ergo conceptus entis formalis innumera quidem per sese, sed tamen certo modo sibi similia, per eandem imaginem ad unum quoddam reducta exhibet, *unus ratione* est. Similia enim (ita fere Caietanus) „possunt per eandem imaginem repraesen-

---

[1]) L. c. disp. II. sect. 1. n. 9.

tari"; quia igitur cuncta „assimilantur in esse", hinc „eadem similitudine poterunt repraesentari in quantum habent esse; similitudo illa est conceptus formalis entis".[1]) Quare hic conceptus est similitudo intentionalis obiectum suum una propria ac determinata repræsentatione, nimirum sub ratione entis, exhibens ac proinde unus est ratione.

Neque etiam aliter res habere se potest; nam conceptus formalis entis repraesentat aliquid, in quo omnia sunt *unum;* sed quae sunt re diversa, unum non sunt nisi mentis cogitatione, una determinata ratione ea repraesentante. Si igitur conceptus formalis entis aliquid repraesentat, in quo omnia sunt unum, id inde est, quod uno determinato modo omnia repraesentat. Sed conceptus formalis, qui uno determinato modo obiectum suum repraesentat, dicitur praecise unus ratione. Ergo conceptus formalis entis unus ratione est.

Quaestionem hanc probatione, quae quasi manu prenditur, finit Suarez: „Si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus vel quolibet alio numero, quia, si multiplicentur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum; hae autem entitates in infinitum possunt multiplicari et secundum proprias rationes distingui, et si semel ponitur, conceptum vel conceptus entis, ut sic, repraesentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio, cur sistendum sit in duobus potius quam in tribus vel quatuor etc."[2]) Itaque si conceptus entis formalis *unus ratione* non est atque ita non una propria ac determinata, sed multiplici repraesentatione obiectum tuum exhibet, tot admittendi sunt conceptus entis prout est ens, quot reapse distin-

---

[1]) De ente et essentia, cap. I. qu. 2. [2]) L. c.

ctae res exstant: innumerabilis scilicet foret conceptus entis ut est ens, uti innumerae sunt res „sub latitudine entis comprehensae". Inde demum conficeretur, ne *re* quidem unum esse conceptum entis formalem.

Dem. 3. part. Conceptum entis formalem *re esse distinctum* a conceptibus formalibus aliarum rerum atque obiectorum non est, cur multis ostendamus. Est enim unus in se; porro quidquid in se unum est, ut est indivisum in se, ita ab omni alio est divisum ac distinctum. Unus igitur re conceptus entis formalis esse nequit, quin ab omnibus aliis conceptibus formalibus sit *re* distinctus. Et sane res a re se ipsa differt; sed conceptus formalis est res, quippe enim qualitas mentis; ergo ab omni alia re, aliis, inquam, mentis qualitatibus, se ipso differt, atque adeo ab his distinguitur uti res a re.

Dem. 4. part. Reliquum est, ut demonstremus, conceptum entis formalem a conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum esse *ratione* etiam distinctum ac praecisum. Ita autem rem se habere experti scimus. Et revera in repraesentatione conceptus formalis entis, ut ens est, nullo modo inclusas esse aliorum conceptuum formalium repraesentationes, puta substantiae vel accidentis vel cuiuscumque demum membri ens dividentis, omnibus est compertum. Neque etiam contra accidere potest. Etenim conceptus formalis entis, ut est ens, id repraesentat, quod omnibus, utpote „in ratione essendi" similibus, est commune, remoto omni, quo inter sese differant quodque iis est proprium. Nihil igitur quum repraesentet nisi quod universis rebus sit commune, necessario ab eius repraesentatione exclusa est repraesentatio cuiusvis membri ens dividentis sive aliarum rerum atque obiectorum. Ergo conceptus formalis entis, ut ens est, ratione distinctus

est „ab aliis conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia".[1])

Ex quo denuo colligimus, conceptum entis formalem *re* quoque distinctum esse ab aliis conceptibus formalibus; nam ut menti ea repraesententur, quae in conceptus entis repraesentatione non sunt repraesentata, evidenter novas atque a notione entis *re* distinctas notiones mens concipiat necesse est.

Thesis 6.

Conceptus entis obiectivus, qui proxime conceptui entis formali respondet, ratione unus est ac ratione „praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens".

Dem. 1. part. In magna controversia versatur quaestio, numquid „conceptui formali entis respondeat *unus* conceptus obiectivus adaequatus et immediatus, qui expresse non dicat substantiam neque accidens neque Deum nec creaturam, sed haec omnia *per modum unius*, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo".[2]) Quod si dandum est, procul dubio conceptus obiectivus entis est *unus ratione*. Id vero affirmamus. Conceptus obiectivus entis est id, quod repraesentatur proxime conceptu entis formali. Porro conceptus entis formalis repraesentat id, „in quo assimilantur omnia entia realia", ut scribit Caietanus. Id vero „in quo assimilantur omnia entia realia", est *unum* quoddam atque idcirco conceptus entis obiectivus est unus. Atqui quae per sese sunt multa, ea non re, sed *ratione* sunt unum. Ergo conceptus entis obiectivus, in quo *omnia entia realia* ob

[1]) Suarez, l. c. n. 11.
[2]) Suarez, l. c. sect. 2. n. 8.

communem „rationem essendi“ conveniunt et unum sunt, non re, sed ratione est unus.

Paulo secus idem hoc pacto poterit dici. Quidquid nihilum non est, est ens. Itaque universa, quae nihilo opponuntur, in ratione entis conveniunt ac propterea sub hac ratione a mente comprehendi possunt. Quae ratio quum una sit, unus profecto est conceptus obiectivus entis. Quum tamen innumera sint eaque reapse dictincta, quae in hoc conceptu coeunt, necessario unitas, quam ibi habent, tota est logica et sic conceptus entis *aliquid logice unum* de omnibus dicit, quae sunt possuntque esse. Atqui conceptus, qui aliquid logice unum in omnibus prorsus rebus dicit, unus est ratione.

Dem. 2. part. Quaestionem hanc, item a philosophis iam pridem in controversiam vocatam, ad hunc modum proponit Suarez: „Conceptus obiectivus entis est *secundum rationem praecisus* ab omnibus particularibus seu membris ens dividentibus“.[1]) Quod et nos tuemur.

Itaque ut plura re distincta disiunctaque in unum conceptum obiectivum convenire possint, cogitatione separanda a singulis sunt propria cuncta ac privata, quibus nempe inter se differant, idque unum is conceptus exhibeat necesse est, in quo singula ob similitudinem quamdam et convenientiam coeunt. Sic in conceptu obiectivo hominis et Plato et Socrates et cuncta individua humana ideo conveniunt, quod remotis quibusvis propriis atque privatis id unum, in quo adsimilia re ipsa inveniuntur, iste conceptus menti obiicit. Itaque quum in conceptu entis obiectivo universa ob adsimilationem, quam reapse habent, conveniant, is conceptus cunctas illis proprias rationes, quibus distinguuntur, ut tales non continet. Ergo revera conceptus entis di-

---

[1]) L. c. n. 15.

stinctus sive praecisus est ab omni ente determinato seu, quod idem valet, ab omni membro ens dividente. Neque vero *re* praecisus, quoniam ratione sive cogitatione ista praecisio est facta, atque adeo *ratione* praecisus est ab omni peculiari ente.

Ea enim est mentis nostrae conditio, ut ob imperfectum suum concipiendi modum, id quod re quidem unum est, dividat ipsa, et quae divisa sunt re, in unum veluti colligat. Quod postremum quum facit, „non comprehendit totum", quod in illis rebus distinctis inest, sed „per modum unius" considerat id, in quo „secundum aliquam convenientiam et similitudinem, quam plures res inter se habent", conveniunt.[1]) Quo sane fit, ut ejusmodi conceptus obiectivus sit *ratione praecisus* seu distinctus ab istis rebus. Id namque ei obiicitur, quod in rebus est, non tamen totum, quod in rebus est, siquidem commune a particulari abstrahens is conceptus plures res secundum convenientiam, quam re ipsa habent, *„per modum unius sub ea ratione"*, in qua conveniunt, repraesentat.

Atqui perinde conceptus obiectivus entis, ut ens est, ratione praecisus est ab omnibus rebus seu a quovis conceptu obiectivo cuiusvis entis peculiaris, Dei scilicet et creaturae, substantiae et accidentis ceterorumque. Enimvero haec entia peculiaria reliquaque omnia in unum conceptum obiectivum entis, quippe distincta inter se et obiective plura, imo innumera, convenire omnino non possunt nisi confusim conceptis quibuslibet propriis ac privatis, quibus inter se differunt. Ergo ab his conceptus entis obiectivus praescindit propriis istis ut propria sunt confusim conceptis; quod quum sola cogitatione vel *ratione* fiat, perspicue tandem efficitur, conceptum obiectivum entis, ut ens est, ratione esse praecisum ab omni peculiari enti sive membro ens dividente.

[1]) Suarez, l. c. n. 16. coll. sect. 1. n. 11.

Palam denique, quod volumus, hac deliberatione fiet. *Ratione praecisus* a quovis membro ens dividente i. e. a quovis ente peculiari conceptus obiectivus entis, prout est ens, ideo dicitur, quia nihil cuilibet enti peculiari proprium includit, vel, quod idem declarat, quia nihil eorum hoc conceptu continetur, quibus membra ens dividentia differunt inter sese. Porro entis conceptum obiectivum ita esse comparatum, sine ulla dubitatione contendimus. Etenim entis conceptum obiectivum et simplicissimum esse et universalissimum confitentur omnes. Iam vero ubi conceptus entis obiectivus a membris ens dividentibus *ratione praecisus* esse negatur, unus non est, nedum simplex. Nam si ratione praecisus non est ab omni enti peculiari, necessario omnes modos membris ens dividentibus proprios actu includit iisque aut constituitur aut dividitur. Utrumque autem cum unitate conceptus entis pugnat. Ac primum quidem, quia unum, quatenus unum est, oppositis modis constitui non potest; alterum vero, quia unum, ut est unum, actu id includere nequit, quo dividitur atque adeo in plura scinditur.

Neque demum *universalissimus* est entis conceptus obiectivus, si ab aliis rebus seu conceptibus ratione praecisus non est. Neque enim conceptus universalis quidquam eorum, quae suis inferioribus sunt propria ac privata, unquam comprehendere potest, quin imo natura eius plena vi postulat, ut illis spretis id dumtaxat exhibeat, in quo omnia inferiora veluti in unum quoddam conveniunt. Ut igitur conceptus obiectivus entis, ut ens est, vere sit universalissimus, nihil et ipse eorum continere potest, quae inferioribus suis, membris scilicet ens dividentibus atque hinc cuilibet enti peculiari, propria sunt atque privata, sed his neglectis id tantummodo repraesentet necesse est, in quo omnia inferiora eius, omnia inquam, quae sunt et esse possunt, sicut in unum quoddam conveniunt. Sed si res

eo loco est, tunc sane conceptus entis obiectivus utique *praecisus* ratione est a reliquis cunctis.

Corollarium. Itaque vocabulum entis, quidquid contra nos dixerit Maurus[1]) cum aliis, proxime neque substantiam neque accidens neque ex entis inferioribus ullum iuxta propriam cuiusvis rationem significat, sed rationem quamdam his omnibusque, quae sunt et possunt esse, reapse communem atque ita ab universis istis praecisam designat. Quod quidem Complutenses ex Scoto id argumentum adsumentes ita probant: „Conceptus obiectivus, de quo intellectus est certus, distinctus est a conceptu, de quo est dubius. Sed potest intellectus esse certus de aliqua re, quod sit *ens*, et dubitare, an sit *substantia* vel *accidens*, ut patet in quantitate, de qua nemo dubitat esse ens, quum tamen plures dubitaverint, an sit substantia. Ergo conceptus obiectivus entis distinctus est a conceptibus substantiae et accidentis."[2])

Thesis 7.

Quibus placet, conceptum entis obiectivum re esse ab omnibus suis inferioribus distinctum, per errorem labuntur.

„Opinantur aliqui, ut scribit Suarez, ens dicere conceptum obiectivum *ex natura rei* distinctum ac praecisum ab omnibus inferioribus et a conceptibus quantumvis simplicibus sub eo contentis, ut sunt *substantia*, *accidens* et similia. Et haec censetur communiter opinio Scoti et eam sequuntur Scotistae."[3]) Contra hos igitur

[1]) „Addo probabile mihi esse, quod conceptus entis non perfecte praescindat a substantia, sed semper exprimat substantiam." L. c. qu. 45.

[2]) Logic. inst. disp. XI. qu. 5. §. 1.

[3]) L. c. sect. 3. n. 6.

defendimus „conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus, in quibus existit".[1]) Quam sententiam antiquitatis philosophi propemodum universi tuentur.

Dem. Dilucida est ratio, quam ad hoc probandum ex S. Thoma adsumimus. Est autem haec: „Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi *sola ratione*, sicut animal non est aliquid praeter Sortem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui adprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est, quod vere est animal, alias sequeretur, quod in Sorte et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune et homo communis et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum".[2]) Itaque uti conceptus obiectivus animalis, licet „ab omnibus individuantibus et specificantibus exspoliatus" sit, in rebus tamen ipsis existit ab iisque re non est distinctus, sed sola ratione, ita et conceptus entis tametsi ab iis, quae suis inferioribus sunt propria, est praecisus, in rebus omnibus existit ab iisque solo intellectu est distinctus, non autem re ipsa. Et sane si animal reapse a Platone foret distinctum, „essent in Platone plura animalia; homo essentialiter est animal, et Plato, et sic in Platone esset animal commune, et animal, quod est homo, et animal, quod est Plato".[3]) Pari ratione ens, quum omnibus sit commune, non est „praeter omnes res" i. e. ab omnibus rebus re non est distinctum, sed „sola ratione".

---

[1]) Ib. n. 9.

[2]) Cont. gentil. I. 25.

[3]) Ferrariensis, in h. l.

Ceterum fac conceptus obiectivus entis, ut ens est, re sit distinctus a conceptu obiectivo substantiae aut alterius inferioris entis. Quo posito substantia manifesto resolvi posset in duas notiones re inter se differentes, in notionem *entis* scilicet et notionem modi, quo ens determinatur, ut sit *per se et in se.* At vero haec secum pugnant. Ac primo quidem illud ens, quod tali modo determinaretur, aut foret *ens commune* aut quoddam *ens singulare.* Porro ens commune non est, „quia alias in re ipsa esset res universalis et universaliter, quod repugnat". Est igitur ens singulare. Iamvero si ens, ut adversariis placet, a modo, quo determinatur, re distinguitur, de hoc etiam singulari ente quaeri denuo potest, num sit re distinctum ab ente communi. Non est, secus enim iterum in duas notiones resolvi posset, uti prius diximus, atque ita ad idem absurdum deveniretur. Quare ens istud singulare, quod determinari dicitur, ut sit in se et per se seu substantia, re non est distinctum ab ente communi. Sed si distinctio realis nequidquam postulatur, ut commune ens ad hoc singulare ens determinetur, frustra sane eadem distinctio praestituitur, qua ens ad substantiam determinatum esse intelligatur. Corroboratur autem haec demonstratio *spectato modo*, quo nempe ens determinatur, ut sit per se et in se. Namque aut hic modus ens intrinsece includit aut in eo ens inclusum non est. Atqui in quo ens non est inclusum, nihil est, ac propterea accedente nihilo ad ens constitueretur substantia. Itaque quum nihilum non possit ens determinare, ut sit substantia, modus, quo ens determinatur, ut sit substantia, necessario ens includit. Ex quo sequitur, iam modum, quo ens determinetur, ut sit substantia, totum id includere, in quo ratio substantiae consistit.[1]) Sed si iam ipse modus, quo ens determinatur, ut sit sub-

[1]) Suarez, l. c.

stantia, totum id includit, in quo substantia consistit, evidenter re non est ab ente distinctus, ergo nec substantia; secus insuper ipse et conceptus substantiae in duas rationes resolvi possent, quarum altera foret ens, altera substantia. Quae quum nimis absurda sint, recte concludimus, conceptum obiectivum entis re non esse distinctum a conceptu obiectivo substantiae vel alterius inferioris entis.

Thesis 8.

Quum ens omnium suorum inferiorum sit praedicatum essentiale, in omnibus his eorumque differentiis essentialiter inest.

Haec positio eorum, quae hactenus sunt declarata, est consectarium. Nam si conceptus entis obiectivus est unus idemque a suis inferioribus non re, sed ratione distinctus, omnino „quaelibet natura essentialiter est ens".[1]) Quod tamen ut magis emergat, quaedam separatim afferemus.

Dem. 1. part. Perspicua est ratio, quam Suarez probaturus, quod posuimus, profert. „Habere, inquit, essentiam realem convenit omni enti reali estque illi maxime essentiale; ergo ens sub praedicta ratione (prout nimirum dicit essentiam realem) est praedicatum essentiale".[2]) Huic enim praedicato soli tribuendum est, quod quidpiam non sit nihilum, sit aliquid, sit res.

Quam probationem etiam ad hunc modum afferre possumus. „Hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem, cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam".[3]) Quum igitur essentia et ens sint vocabula

---

[1]) S. Thom. de verit. qu. 1. a. 1.

[2]) L. c. sect. 4. n. 7.

[3]) S. Thom. Quodlib. II. a. 3.

idem declarantia, sicut est praedicatum maxime essentiale, quo quodlibet essentiâ praeditum esse dicimus, ita et praedicatum maxime essentiale est, quo quodlibet dicitur esse ens.

Insuper quum ens a suis inferioribus sola ratione differat, re ipsa „idem per essentiam rei cuilibet“[1]) esse colligimus. Ergo de re qualibet praedicari potest idque essentialiter.

Denique enti reali omni *per se* id convenit, ut sit ens. Iamvero id quidem cuilibet per se *primo* convenit aut per se *secundo*, ut dicunt. Per se *secundo* convenire non potest, quippe quum ens nihil supponat, quod prius ipso adsit et a quo ipsum quasi proprietas quaedam emanet. Ergo per se *primo* convenit. Atqui quod per se primo cuipiam convenit, manifesto est praedicatum eiusdem essentiale. Ergo ens est praedicatum essentiale omnis entis realis seu omnium entis, ut est ens, inferiorum.

Dem. 2. part. Quoniam entis inferiorum differentiis variae essentiae rerumque discrimina essentialia constituuntur, istae quidem differentiae necessario sunt positivae et reales, secus enim id nullatenus praestare possent. Atqui quidquid positivum est et reale seu, quod tantundem valet, veram realemque essentiam habet, id essentialiter et intrinsece ens includit. Ens igitur in omnibus suorum inferiorum differentiis essentialiter inest. — Vel, ut paucis idem dicam, si differentiae inferiorum entis ens non includerent, nihil forent. Sed nihilum essentias reales nec constituere nec distinguere valet.

Ex alia parte ad idem pervenit Suarez. Inferiorum, de quibus dicimus, differentiae aliae aliis sunt perfectiores, nam „substantia perfectior est, quia est per se, accidens vero in alio; ergo ipse modus *per se*

[1]) S. Thom. de verit. qu. 10. a. 11. ad 10.

essendi perfectior est modo *existendi in alio;* ergo uterque habet aliquam perfectionem; ergo entitatem, nam perfectio sine entitate reali concipi non potest".[1]) Inest ergo in eis ens idque intrinsece et essentialiter eos afficiens. Recte igitur S. Thomas, „hoc, ait, quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis".[2])

Thesis 9.

Conceptus entis obiectivus non est genericus, sed transcendentalis.

Quum ens sit omnium rerum praedicatum, iamdudum quaestio est mota, numquid de suis inferioribus eo modo, quo genus, an vero quo transcendentalia, esset enuntiandum. Cui quaestioni hisce fit satis.

Dem. 1. part. Ens non esse genus, id quidem nulla est unquam in dubitatione versatum. Iam Aristoteles causam principalem huius rei paucis proposuit; nam, ait, si ens genus esset, nulla differentia foret ens.[3]) Etenim omne genus necessario habet differentias, quae genere non continentur, imo extra essentiam generis sunt positae atque adeo extrinsecus ad genus accedunt. Quodcumque vero extra ens est atque ente non continetur, est non-ens seu nihil. Quum ergo nulla possit reperiri differentia, quae sit extra ens, nihilum enim, quod utique extra ens est, differentia esse nequit, ens genus non esse liquet.[4])

---

[1]) L. c. sect. 5. n. 11.

[2]) 1. p. qu. 65. a. 1.

[3]) *Εἴπερ γένος τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ ὄν ἔσται.* Metaph. II. 3.

[4]) „Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia." S. Thom. 1. p. qu. 3. a. 5.

Adhuc genus omne ad speciem determinatur differentia quadam, quae intime et essentialiter genus non includit. Atqui nulla est differentia, quae ens non includat, quandoquidem ens praedicatum essentiale est cuiuslibet rei. Ergo ens quum ob defectum cuiusvis differentiae ad speciem determinari non possit, genus non est.[1]) E re est haec S. Thomae notatio: „Sciendum est, inquit, quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia quum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat; nam quod est extra ens, nihil est et differentia esse non potest".[2])

Denique genus de differentiis suis non potest praedicari. Sed non est quidpiam, de quo ens non praedicetur. Ergo ens non est genus.

Dem. 2. part. Sicut universale illud esse, quod in multis insit ac propterea de multis praedicetur, ita transcendentale id esse dialectici definiunt, quod in omnibus insit ac de omnibus praedicetur. Quoniam igitur supra iam ostendimus, ens omnium rerum esse praedicatum, quum in omnibus insit, pariter quod hoc loco consectamur, satis probavimus.

---

[1]) „Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet, quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei, sed oportet differentiam esse praeter id, quod intelligitur in ratione generis; nihil autem potest esse, quod sit praeter id, quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum, de quibus praedicatur, et sic per nullam differentiam contrahi potest; relinquitur ergo, quod ens non sit genus". S. Thom. cont. gent. I. 25.

[2]) In 5. Metaph. lect. 9.

Insuper id, cuius extensio est plane summa, ita quidem ut solum nihilum ab ea excipiatur, est transcendentale. At constat, entis extensionem ita esse comparatam.

Denique notio, quae generica non est, sed omnia genera transcendit ac sub se tenet, transcendentalis est. Cuiusmodi notionem esse ens, in ambiguo non est.

Thesis 10.

Conceptus entis obiectivus ad sua inferiora determinatur seu contrahitur non per modum compositionis, sed per modum expressioris conceptionis eiusdem realitatis.[1])

S. Thomas videns, ens non esse genus, „quum quaelibet natura essentialiter sit ens“ atque idcirco „enti non possit addi aliquid quasi extranea natura“ seu aliquid ab ente distinctum itaque veluti extraneum — hoc enim modo „differentia additur generi“ —: saepenumero quaerit, quo tandem pacto ens determinetur vel, ut ipse loquitur, „contrahatur“ ad sua inferiora variosve „modos entis“, respondetque constanter: „Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur“.[2]) Itaque genus quodcumque determinatur ad sua inferiora seu contrahitur *differentiis*, quae veluti extraneum quoddam atque distinctum ad genus accedunt et accedendo species constituunt. Quae determinationis ratio recte *compositionis* vocabulo nuncupatur, siquidem distincta quaedam hoc pacto iunguntur ac in unum coalescunt. Verum ens, ad quod scilicet extra-

---

[1]) Ita paene ad verbum Suarez, l. c. sect. 6. n. 7.

[2]) De verit. qu. 1. a. 1; qu. 21. a. 1; de natura generis, c. 2. (opusc. 39. al. 42).

neum nihil et distinctum accedere potest vel addi, hac ratione manifesto contrahi non potest. Nihilominus ens ut ens est, eo tantummodo determinatum sive contractum esse intelligitur, quod enti quodpiam addatur; id vero quum non possit esse res, „quae non sit ens“, neque, „aliquod accidens“ neque „aliqua differentia, quae sit extra essentiam entis“, reliquum non est, nisi ut sit „determinatus modus essendi“. Etenim illud ipsum, quod antea confuse atque indeterminate notione entis adprehendebatur, id iam distinctius et expressius concipitur, quo fit, ut aliquid concipiatur, „quod ens non dicit“, ut ens est, quod „nomine ipsius entis non exprimitur“, nimirum „aliquod peculiare ens“, „specialis ratio entis“, „determinatus modus essendi“. Namque ens, uti supra exposuimus, universa quidem repraesentat, et non distincto ac determinato, sed vero confuso prorsus ac maxime indeterminato modo, videlicet secundum eam similitudinem, quam res omnes „in ratione essendi“ habent. Quodsi igitur illud, quod antea notione entis confuso illo modo adprehensum fuit, iam expressius atque distinctius concipitur, ens revera determinatum est et contractum, quum huic conceptui non ens prout est ens obiiciatur, sed certus quidam *entis modus*, *ens determinatum*, sic verbi causa substantia „dicit specialem modum existendi, qui est per se esse“. „Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet *per se* ens, et ita est in aliis generibus“ istis quidem supremis accidentium. Quapropter haec determinandi ratio excludit omnem compositionem; nam totum id, quod confuso modo concipitur notione entis, concipitur quoque notionibus his quidem distinctis magis magisque determinatis, nihilque in his invenitur, quod non sit confuse notione entis conceptum. Id vero thesis edisserit docens, ens deter-

minari per modum expressioris conceptionis eiusdem realitatis seu entis. Quibus positis demonstratio nullam incurret difficultatem.

Dem. 1. part. Nonnisi duplex excogitari potest ratio, qua conceptus universalis ad sua inferiora determinetur: altera, quae fit per compositionem, altera per expressiorem conceptionem eiusdem, de qua agitur, notionis. Atqui priori ratione conceptus obiectivus entis contrahi non potest; ergo posteriori contrahatur necesse est. Nam per modum compositionis conceptus universalis contrahitur, ubi ad eum differentiae in ipso non inclusae addi poterunt. Iamvero ad ens nulla plane differentia, quae in eo inclusa non sit, addi potest. Ergo per modum compositionis contrahi non potest.

Item conceptus ex compositione ortus evidenter in duos distinctos conceptus resolvi iterum potest, quorum alter alterum non includit. Sed ex entis inferioribus non reperitur ullum, quod in duos conceptus, quorum neuter alterum includat, resolvi possit. Itaque ex compositione istiusmodi conceptus non sunt orti. Quamobrem conceptus substantiae resolvi non potest in conceptum *entis* et conceptum *stantis per se*, quoniam solum differunt eo, quod hic magis determinatus est, quam ille; e contrario plane diversi sunt conceptus *animalis* et conceptus *rationalis*, in quos conceptus hominis, quippe ex compositione ortus, resolvitur.

Dem. 2. part. Quoniam ens per modum compositionis determinari non potest, restat, ut per modum expressioris conceptionis eiusdem realitatis determinetur. Nam ubi primum quod notione entis ut ens est confuso modo concipiebatur, iam expressiori ac distinctiori modo conceptum fuerit, revera ens determinatum est et contractum. Neque enim concipitur iam ens ut ens est, verum concipitur determinatum quoddam ens,

peculiare ens, specialis essendi modus. Et sane ens concipi nequit, ut *stans per se* vel *inhaerens in alio*, quin expressior hic concipiendi modus, expressior haec entis conceptio exhibeat inferiora entis, nimirum substantiam et accidens. Ergo revera expressiori hac conceptione ens determinatur et contrahitur, quum iam exprimatur aliquid, quod „nomine entis non exprimebatur“.

Praeterea inferiora, ad quae proxime ens contrahitur, certe notiones sunt magis determinatae, quam sit notio entis, prout ens est. Sed haec determinatio peracta non est per aliquid, quod extrinsecus ad ens accesserit „per modum, quo differentia additur generi“. Ergo quum inter ista duo nihil medium sit, peracta est expressiori entis conceptione.

Denique ad rem propositam quod adtinet, duplicem abstractionem distinguere possumus, alteram, qua mens unum ab alio, videlicet elementum formale a materiali, determinans a determinato cogitatione separat, ut fit in separando genere a suis differentiis; alteram, qua mens obiectum quoddam non distincta ac determinata cognitione ac secundum proprium modum, quo re ipsa est, sed confusa cognitione complectitur, ita nempe, ut haec abstractio consistat in praecisione seu separatione conceptus confusi a distincto ac determinato eiusdem realitatis. Atqui ubi de ente agitur, abstractio illa, quae unum ab alio priori qua diximus ratione separat, locum non habet, utpote ab ente quod separatum est, nihil sit. Ergo ea tantummodo in ens cadit abstractio, quae consistit in praecisione conceptus confusi a conceptu magis distincto magisque expresso eiusdem realitatis. Quum igitur priori abstractioni necessario respondeat determinatio per compositionem, posteriori vero per expressiorem conceptionem eiusdem realitatis, stat sententia.

Scholia. 1) Modus entis, quo ens contrahitur, quum ab ente re distinctus esse nequeat, ipsum est ens, sed tamen alia ratione consideratum. 2) Duplicem modum entis internoscere possumus, unum, qui est *essentialis*, qualis est modus entis per se stantis et modus entis in alio inhaerentis; alterum, qui est *accidentalis*, quo modo accidens ad subiectum suum accedit. Porro modi essentiales aut omni enti sunt *communes*, uti verum, bonum etc., aut certis entis classibus sunt *proprii*, uti per se aut in alio esse. Ex his igitur *communes*, quia ens, ut ens est, sequuntur, ens non contrahunt, proprii contra ens utique contrahunt. De his suo tempore plura. 3) Etsi ens a modo, quo contrahitur, re, ut diximus, distinctus non est hincque modus ipse in duas notiones resolvi non potest, nihilo secius cogitatione distinguimus v. g. substantiam eamque compositam ex ente et modo „essendi per se" fingimus, quandoquidem mens humana simplicia in modum compositorum explicare cogitur.

Thesis II.

Conceptus entis obiectivus de Deo ac de creaturis, idemque de substantia et accidente analogice praedicatur.

Quum conceptus entis obiectivus unus ille quidem sit omnium rerum praedicatum, iure philosophi quaestionem moverunt, qua potissimum ratione ens de rebus praedicetur, univoca ne an analogica. De qua „famosa controversia", ut scribit Mastrius, celeber Scotista, „quatuor sunt sententiae", tot scilicet, quot haberi possunt. Sunt enim, qui defendant, ens esse *univocum*[1]);

[1]) Arriaga. Log. disp. XI. sec. 4. ubi et alios eiusdem, ut ipse saltem opinatur, sententiae scriptores allegat; at tota eius „*quaestio est de nomine*".

alii deinde tuentur, ens esse *aequivocum*[1]); tum Scotistae contendunt „cum analogia entis consistere quoque univocationem saltem in imperfecto gradu“[2]); denique permulti iique gravissimi philosophi docent, ens esse *analogum;* ita S. Thomas, Caietanus, Ferrariensis, Suarez etc.[3]) Quoniam autem cum alibi tum hoc maxime loco de verbis potius controversia esse videtur, triplicem quam in dialectica distinximus analogiam ante omnia in mentem revocare necesse habemus.

Itaque analogia omnis unum postulat nomen, quod tamen consulto ad res varias atque diversas designandas adhibetur. Quod quum triplici ratione fieri possit, trigemina nobis distinguenda est analogia.

1) Analogia proportionis. In hac analogia res nomine communi notata uni tantummodo membro *proprie* convenit in eoque intrinseca est, ceteris autem nonnisi *translato quodam sensu* ac sine ullo *interno nexu* cum priori membro competit. In hunc modum *risus* et de vultu hominis ridentis et de prato floribus obsito dicitur, sed tamen *proprie* de vultu hominis, *translato* vero *sensu* et absque omni *intrinseco nexu* de prato etiam aliisque enuntiatur. Quod quum fit, proportio quaedam oritur extrinseca: „Pratum similiter se habet in decore quum floret, sicut homo quum ridet“.[4])

2) Analogia adtributionis extrinsecae. Heic quoque nomen omnibus membris idem ponitur, item res nomine signata in uno tantummodo membro *proprie*

---

[1]) „Huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet.“ S. Thom. de potentia, qu. 7. a. 7; cf. Complutenses, l. c. disp. XI. q. 3. n. 7.

[2]) Mastrius, Metaph. disp. II. qu. 5. n. 118.

[3]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 13. a. 5. de potentia, l. c.; de veritate, qu. 2. a. 11; cont. gentil. I. 32; Caiet. de ente et essentia, qu. 2. cap. 2; Ferrariens. in I. cont. gentil. c. 33; Suarez, disp. met. 28. sect. 3.

[4]) S. Thomas, 1. p. qu. 13. a. 6.

inest atque *intrinsece;* at vero *internus* quidam *nexus* adest, quo fit, ut res nomine significata, licet in uno membro proprie tantummodo insit, ceteris quoque adtribuatur. Sic animal dicitur *sanum*, cibus *sanus*, medicina *sana*, aër *sanus*, et reliqua; verum res nomine expressa, sanitas inquam, *proprie* non convenit nisi *animali* in eoque solo intrinsece inest, dum reliqua dicuntur sana ob nexum quemdam ordinemque internum, quo ad sanitatem animalis referuntur. Color enim huius sanitatis est *signum*, medicina eandem restituit, aër cibusque conservant eam iuvantque. Cuius id quoque est consequens, analoga ita esse comparata, ut ex uno membro, in quo nempe res nomine expressa proprie et intrinsece inest, reliquorum quatenus sunt analoga, *definitio* sit petenda. Nam quid sit sanum quod de medicina dicitur, si declarare volueris, ab animalis sanitate, ad quam recuperandam confert, definitio proficiscatur oportet. „*Univocorum*, ait S. Thomas, est omnino eadem ratio; *aequivocorum* est omnino ratio diversa; in *analogicis* vero oportet, quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur, et sanum dictum de animali ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de medicina. Huius enim sani, quod est in animali, est medicina *factiva*."[1])

3) Analogia adtributionis intrinsecae. Omnibus huius quoque analogiae membris idem ponitur nomen; res tamen nomine isto expressa in omnibus membris *proprie et intrinsece* inest; adest pariter *nexus internus*, quo fit, ut singulis membris idem nomen adtribuatur, hic tamen nexus ita comparatus est, ut res nomine notata in uno tantummodo membro *primo et*

[1]) 1. p. qu. 13. a. 10.

per se insit, qua de re *princeps analogum* adpellatur, in ceteris vero licet proprie insit et intrinsece, attamen *secundario* et sic, ut pendeant ex illo. Et re vera *vita* de Deo, de homine, de bellua, de planta dicitur, quum Deum esse *viventem*, hominem esse viventem etc. affirmamus. Et quidem idem nomen esse adparet: res nomine expressa, vita videlicet, in omnibus hisce membris proprie et intrinsece inest; verum talis inter res viventes exstat ordo nexusque, ut *vita* in Deo sit primo et per se, in reliquis autem viventibus secundario et sic, ut ex Deo, vitae auctore, pendeant.

Agedum tertiam hanc analogiam enti vindicaturi rem ceteroqui difficultatibus obstructam nullo paene negotio expediemus.

Dem. I. Ens non est univocum neque aequivocum neque analogum analogia proportionis atque extrinsecae adtributionis. Ergo sola analogia adtributionis intrinsecae remanet. Itaque ad singula venientes imprimis ens non esse *univocum* facili negotio in hunc modum ostendimus. Hoc enim posito ratio, entis voce expressa, in omnibus rebus, de quibus dicitur „omnino eadem“ foret atque adeo ens de omnibus eadem ratione praedicaretur. Atqui hoc plane commenticium est. Enimvero entis vocabulum, rem eo expressam quod adtinet, nequaquam Deo rebusque creatis, substantiae item et accidenti *aeque primo* neque etiam sic adtribuitur, ut ordo inferioris ad superius tollatur, quum manifesto *primo ac per se* Deo et substantiae ac nonnisi prout subiiciuntur Deo vel substantiae creatis rebus vel accidenti demum conveniat. Neque enim creatura sine respectu Dei, sed pendens ex eo, *est* sive *ens* est neque etiam accidens sine respectu substantiae *est* sive *ens* est.

Sed multo minus ens est *aequivocum* respectu Dei et rerum creatarum. Etenim *aequivoca* sunt, quorum

nomen quidem idem est, sed tamen res nomine expressa „omnino diversa“ est. Itaque si ens aequivocum foret, nihil, ut recte concludunt S. Thomas[1]) et Scotus[2]), ex creaturis de Deo cognoscere nos posse sequeretur. Nam si ens aequivocum foret, necessario etiam Deo et rebus creatis communia praedicata aequivoca essent; unde ex creaturis de Deo coniecturam sine fallacia, quam aequivocationis nominant dialectici, facere non possemus. Ex uno enim aequivocorum non possumus duci in cognitionem alterius; nam cognitio rerum non dependet ex *vocibus*, sed ex *ratione* vocibus expressa. Itaque si ens aequivoce de Deo et creaturis praedicaretur, ex iis, quae in rebus ceteris inveniuntur, in divinorum cognitionem non perveniremus. Id vero falsum est, quippe cum fide pugnans, et adhuc ad perversum scepticismum aditum parat. Quae quidem ratio ad substantiam etiam et accidens spectat, quoniam ex accidente quoque multa substantiae praedicata colligimus, quae stante ista quidem opinione plane inania evaderent.

Neque demum analogia *proportionis* et *extrinsecae adtributionis*, uti scilicet utramque nos exposuimus, in ens cadere potest. Quum enim ens in omnibus rebus essentialiter insit atque adeo *vere* et *proprie* et *intrinsece*, utramque analogiam, de qua agitur, utique respuit.

Reliquum igitur est, quod posuimus, ens nempe respectu Dei et creaturae, substantiae et accidentis analogicum esse analogia adtributionis intrinsecae.

His tamen obsistunt Scotistae. Nobiscum enim notionem entis obiectivam unam esse ponunt eamque a suis inferioribus praecisam. Nunc vero occurrunt nobis ponentes „ad constituendam univocationem sufficere unitatem rationis communis“. „Quum ergo ens habeat

---

[1]) I. p. q. 13. a. 5.

[2]) In I. dist. 3. qu. 2.

unum conceptum praecisum a suis inferioribus, concludendum est, esse univocum, esto inaequaliter ad sua inferiora descendat".[1]) Verum iam Suarez respondit, inter eos, qui unum conceptum confusum entis admittant, vix posse esse „dissensionem de re, sed de modo loquendi".[2]) Et profecto Scotistae non solum concedunt, ens „inaequaliter ad sua inferiora descendere", verum etiam quamlibet creatam rem esse ens „cum habitudine et essentiali subordinatione ad Deum" similemque analogiam reperiri „inter substantiam et accidens (esto non cum tanta subordinatione), quia nimirum in existendo a substantia dependet tamquam a proprio subiecto, ut extra ipsam nequaquam existere possit naturaliter".[3]) Atqui his quidem describuntur notae analogiae adtributionis intrinsecae. Quae vero distincta sunt, distincto etiam nomine sunt adpellanda. Qua de re egregie disserit S. Thomas.[4]) Triplicem, ait, distinguendam esse analogiam; primam quidem *in sola nostra cogitatione*, alteram deinde *in solis rebus*, tertiam denique *in rebus simulque in nostra cogitatione* esse. Porro *in sola nostra cogitatione* analogiam tum inveniri, sicubi quod de pluribus dicitur, in *uno* tantummodo *proprie vereque* insit; *in solis rebus* adesse, ubi quod de pluribus praedicatur, licet in unoquoque *vario modo* insit, omnibus tamen eadem ratione eodemque sensu a nobis adtribuatur; denique simul esse *in rebus et in nostra cogitatione*, quum, quod nomine exprimitur, in pluribus *proprie* insit, sed tamen *diverso modo*, atque ita de iisdem non *eodem modo*, sed *analogico* a nobis cogitetur. Haec igitur tria uti pernimium inter sese differunt, ita permisceri non possunt, quin perspicuitas cognitionis sententiarumque planitas detrimentum capiat. Quare

---

[1]) Mastrius, l. c. n. 121.
[2]) L. c. disp. 28. sec. 3. n. 17.
[3]) Mastrius, l. c. n. 117.
[4]) In I. dist. 19. qu. 5. a. 2.

quum tertia a S. Doctore enumerata analogia ea praecise sit, quam enti tribuimus, altera vero *generibus*, ut quae *univoce* praedicentur, conveniat, prima demum ea sit, quam *adtributionis extrinsecae* vocabulo nuncupamus; profecto alteram cum tertia nec simul consistere nec ob hanc causam confundi posse, satis adparet.

Cui tamen disquisitioni sic denuo occurrere posset nescio quis Scotista. Quoniam quod entis conceptu repraesentatur, vere ac proprie in omnibus rebus inest, nihil impedit, quominus ab eo, quod substantiae et accidenti proprium est, praescindamus idque solum cogitatione comprehendamus, quod utrique est commune, sicuti fit, si mens ab eo praescindit, quod homini ac belluae est proprium idque solum concipit, quod utrique est commune, nimirum rationem animalis. Quamobcausam non est, cur ens dicatur analogum, genus vero univocum, e contrario ens haud aliter de suis inferioribus praedicatur, quam genus de suis speciebus. Itaque non ea, quam tertio loco, sed quam secundo loco S. Thomas posuit analogia in ens cadit. Quumque ea, quorum nomen est idem et ratio nomine expressa est eadem, ab omnibus univoca nominentur. ens omnino univocum esse tandem consequitur.

At vero perperam ista dicuntur. Nam 1) quum ens, *sicut et genus*, in singulis, de quibus praedicatur, vere et proprie, tametsi diverso modo, insit, ex hac parte cum genere convenit eiusque analogia est minima et ad alteram a S. Thoma recensitam analogiam, quae generis est, proxime accedit; nihilominus 2) sibi propriam servat analogiam, quae ab ea, quam generi tribuimus, plane est aliena. Etsi enim ratio, entis voce expressa, in omnibus, de quibus dicitur, vere, proprie, intrinsece insit, in uno tamen *primo* et *per se* inest, in ceteris contra *secundo veluti loco et sic, ut prorsus a principe illo analogo dependeat* In quo maxime huius analogiae natura cernitur eiusque ab omni genere

discrimen summum notatur. Atque hoc tandem vel solum efficere valet, ut haec analogia a ceteris re et nomine iure optimo distinguatur. 3) Quodsi genus quoque in singulis speciebus diverso modo reperitur, id neutiquam ex eo repetendum est, quod ratio generis, puta animal, in una specie sit primo, in alia secundario et sic, ut pendeat ex illa. Anne belluam ex homine pendere et sic demum animal esse et dici existimamus? Minime, sed tota ista diversitas inde oritur. quod differentiae inaequalis perfectionis ad genus accedunt illudque ad diversas species determinant. Diverso igitur atque inaequali modo genus in suis speciebus idcirco tantummodo est, quod differentiis inaequalis perfectionis contrahitur. Quae quum genere non contineantur, ad id accedentes necessario species inæqualis perfectionis constituunt. Neque vero differentiae instar quidpiam ad ens accedere potest atque hinc diversitas, qua ens in suis inferioribus inest, tota est petenda *ex diversa participatione*, qua fit, ut ens prius ac simpliciter in substantia, in accidente autem posterius sit et sic ut dependeat ex ente, quod est substantia. 4) Etsi ergo mens ea removere potest, quae singulis speciebus sunt propria, qua separatione facta id solum cogitat, in quo conveniunt, scilicet genus, verum tamen *eadem plane ratione* genus respectu specierum cogitat ac de his praedicat. E contrario ens diversa ratione respectu substantiae et accidentis cogitamus de iisque praedicamus. Nam mens nostra licet ab eis, quae substantiae et accidenti sunt propria ac privata praescindere possit, attamen praescindere non potest ab ea habitudine entis ad substantiam et accidens, qua fit, ut accidens ne *cogitare* quidem aliter possimus, quam essentialiter ex substantia dependens, quum re ipsa ens *sit* in accidente secundario et pendens ab illa. in substantia autem primo et simpliciter. Ergo revera ens non solum *in rebus*, ut quodvis genus, verum

etiam *in nostra cogitatione* analogicum est. 5) Quae quidem ad Deum et creaturas absque negotio transferri possunt. Etiamsi namque ens una notione formali et obiectiva Deum significat et creaturam, sed tamen creaturam non significat nisi in ratione entis pendentem ex Deo. Ut igitur ratio entis communis in se una sit, nihilo secius in Deo et creatura non est eadem. Quam rem enucleate ita fere explicat Card. Franzelin: Notio entis, ait, iam in illa suprema abstractione, ubi nec Deus nec creatura distincte dicitur, ita comparata est, ut essentialiter exigat adplicationem primo ad id, quod ex intestina necessitate principaliter et in plenitudine *ens* est, et secundario ad id, quod ex ipsa suae entitatis ratione est solum imitatio entis increati, a quo pendet et ad quod habitudinem dicit. Unde notio entis obiectiva non est abstracta ita, ut una eademque ratio entis in duobus, Deo nimirum et creatura, differentiis inter se distinctis inveniatur, sicut ratio generis reperitur eadem in speciebus subiectis, sed ens abstractum est ita, ut licet non exprimatur ens increatum et creatum distincte in hac eius suprema abstractione, in uno tamen ratio entis sit plane alia, quam in altero. Et sic analogica est notio entis obiectiva h. e. apta, ut uni adplicetur principaliter, aliis secundum diversam rationem cum subordinatione et habitudine ad illud prius, sicut e. g. ars abstracte considerata non dicit distincte artem in mente artificis vel artem in opere, sed utrique secundum aliam et aliam rationem adplicari potest. Haec ille.[1]) Itaque quod diximus, „non est ita intelligendum, ut existimemus, creaturam conceptam sub abstractissima et confusissima ratione entis dicere habitudinem ad Deum; id enim plane est impossibile . . ., quum sub eo conceptu non concipiatur creatura ut *ens finitum* et *limi-*

---

[1]) De Deo uno, edit. alt. p. 292 sq.

latum est, sed omnino abstrahatur, et solum confuse concipiatur *sub ratione existentis extra nihil.* Est ergo ita intelligendum, ut *in re ipsa* creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum".[1]) Ergo notio entis non per descensum ad inferiora analogica demum fit, sed in se ipsa inspecta est analogica, quia ens non eadem ratione respectu omnium cogitare possumus; id vero non possumus, quia ipsum ens natura sua postulat, ut in uno sit primo, in aliis secundario et sic, ut pendeat ex illo uno. Licet igitur *in se* sit analogica notio illa entis, sed tamen analogica est, quatenus natura eius postulat, ut ad diversas res, Deum nimirum et creaturas, substantiam et accidens, diversa ratione debeat referri.

Ceterum ne quis forte arbitretur, nos nimis circa hanc rem esse moratos, animum ad gravissimum huius quaestionis momentum ut advertamus relinquitur. Et Maurus quidem postquam dixit, Aristotelem et antiquos eius interpretes „omnino *in generibus* et *speciebus* ponere *veram et obiectivam univocationem*", atque adeo hos scriptores, quando unum de pluribus univoce praedicetur, rationem nomine expressam in eis eandem ac omnino similem esse docuisse, pergit ostendere, hanc quaestionem esse „de re et magni momenti" ideoque dignam, quae „ab Aristotele saepe tractetur". Deinceps ostendit, eandem sententiam Arabes Aristotelis interpretes aeque ac Latinos atque inter hos nominatim B. Albertum M. et S. Thomam defendisse.[2]) Etsi vero accurata ista diligentia, qua hanc rem veteres pertractarunt, eius momentum illico ob oculos ponit, quantum tamen valeat haec quaestio eiusque quodnam sit pondus paucis his Card. Franzelin edisserit: „Haec porro vindicatio diversitatis *in ipsa entis ratione* inter Deum et

[1]) Suarez, l. c.
[2]) L. c. qu. 45.

quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cuiuscumque formae".[1])

II. Paulo secus thesin ad hunc modum probare possumus. Nomen entis de Deo dicitur et de creatura, de substantia et de accidente, quum Deus sit ens, accidens sit ens et reliqua. Item res nomine expressa in Deo et creatura, in substantia et accidente proprie vereque inest, sed tamen ita, ut in Deo et substantia primo et per se insit, in creatura et accidente secundario et sic, ut ex Deo ac substantia pendeat atque hac servata ratione de illis dicatur. Nam Deus est *ens a se*, creatura *ens ab alio;* substantia est *ens per se*, accidens *ens in alio.*[2]) Quod autem *ab alio* est, pendet ex eo, a quo est, et quod *in alio* est, pendet ex eo, in quo est. Sed his evidenter notae describuntur analogiae adtributionis intrinsecae. Ergo haec enti est adiudicanda.

III. Sunt, qui ratum habent, S. Thomam docuisse, inter Deum et creatas res adesse „*analogiam proportionalitatis*", quam in hunc modum exprimunt: „Sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum".[3]) At vero isti scriptores mentem S. Doctoris non omni ex parte aperiunt. Itaque verum est, S. Thomam distinxisse inter analogiam „*proportionis*" et „*proportionalitatis*".[4]) Et prima quidem iuxta S. Thomam postulat, ut „determinata distantia" vel „determinata habitudo" sit inter ea, quibus hoc modo aliquid analogice est commune. Altera vero removet omnem „determi-

[1]) De Deo uno, edit. alt. p. 294.

[2]) „Substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse". — „Deus alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura, nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit". S. Thom. de potent. qu. 7. a. 7.

[3]) Caietanus, l. c. cap. 2. qu. 3.

[4]) De verit. qu. 2. a. 11.

natam habitudinem" ita, ut nulla sit proportio, sed quaedam tantummodo „similitudo" inter ea, quibus hac ratione est aliquid analogice commune. Itaque quum Deum inter ac res creatas nulla re ipsa adsit „determinata distantia" vel „determinata habitudo", quippe *infinite* distant, hinc est, cur S. Thomas inter Deum et creaturam interposuerit analogiam *proportionalitatis*. Quae sunt verissima; quum tamen intimam rei, de qua quaeritur, indolem minime evolvant, ipse S. Thomas aliis in locis accurate hanc rem exponens docet, analogiam inter Deum et res creatas non esse analogiam *multorum ad unum* neque *duorum ad aliquod tertium*, sed vero *unius ad alterum*.[1]) Ergo, ait, ubi analogia adest, „nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum"[2]), h. e. idem nomen pluribus non eadem neque plane diversa ratione, sed secundum relationem et proportionem ad unum tribuitur. „Huius autem, pergit S. Doctor, praedicationis duplex est modus: unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum *ad aliquod tertium* . . . alius modus, quo aliquid praedicatur de duobus per respectum *unius ad alterum*".[3]) Itaque quod nomine exprimitur aut in uno solo formaliter inest, ut quum homo et color et cibus sanus dicitur; sanitas enim formaliter in solo homine inest. Aut quod nomen significat, in omnibus formaliter invenitur, sed in uno primo et per se, in reliquis secundario et sic, ut pendeant ex illo uno, ut quum substantia et accidens ens dicuntur. Neque enim color dicitur sanus quatenus refertur ad cibum, sed color et cibus dicitur sanus quatenus refertur ad hominis sanitatem atque ita ad quoddam tertium; contra accidens dicitur ens „per respectum ad substantiam" et ens de

[1]) 1. p. qu. 13. a. 5; de potentia, qu. 7. a. 7.

[2]) S. Thom. 1. p. qu. 13. a. 5.

[3]) De potentia, l. c.

creatura dicitur per respectum ad Deum. Atqui ubi aliquid praedicetur de duobus „per respectum ad aliquod tertium“, ibi adesse diximus analogiam adtributionis extrinsecae, et ubi aliquid de duobus praedicetur „per respectum unius ad alterum“ ibi adesse diximus analogiam adtributionis intrinsecae. Ergo tantum abest, ut S. Thomas doctrinae a nobis propositae repugnet, ut nexu accuratius perspecto egregie eam confirmet. Posteriores quidam scriptores id quod priores isti de S. Thoma commentati sunt veluti corrigentes posuerunt, ens esse analogum „tum analogia adtributionis tum analogia proportionalitatis“.[1]) Quae sententia „communis inter Thomistas“ esse perhibetur.[2]) Etsi vero ista „proportionalitatis analogia“ haud male ostendit, ens non esse *univocum*, intimam tamen propriamque rationem, cur et quo modo sit *analogum* afferre ipsa certe non potest; ostensa vero adtributionis analogia intrinseca tum denique utrumque abunde liquet.

Qua quidem disceptatione id quoque consectati sumus, ut in expedienda difficultate alioqui gravissima nihil amplius sit negotii. Dicunt enim, si ens analogum esset respectu Dei et creaturae, consequens fore, rationem quamdam Deo et creaturae *communem* esse concedendam; quumque quod duobus sit commune, utrique sit anterius, dandam denique esse rationem Deo anteriorem. Quod quum secum pugnet, ens analogum respectu Dei et creaturae dici fas non esse. — Itaque totum id revera dandum foret, si analogia, quam enti vindicavimus, in eo esset, ut „aliquid praedicaretur de duobus *per respectum ad aliquod tertium*“. Sanus enim color non dicitur nec cibus nisi ad hominis sanitatem relatus; haec igitur ut illis commune est, ita utroque est anterior, quatenus sani dicuntur; vel ut exemplo

[1]) Goudin, Philos. p. 4. qu. 2. a. 2.

[2]) Complutens. l. c. qu. 3. n. 27.

S. Doctoris utar, „ens de qualitate et quantitate (duobus scilicet accidentibus) per respectum ad substantiam" dicitur, quare „oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent", nempe substantiam. Si tamen analogia non est „multorum ad unum" sive „duorum ad tertium", sed „*unius ad alterum*", tunc enimvero necesse non est sit „aliquid prius duobus", „sed necesse est *unum esse prius altero*". Quum igitur hanc nos cum S. Thoma enti adiudicaverimus analogiam, minime sequitur, tametsi Deo et creaturae sit aliquid analogice *commune*, esse quidpiam *prius* Deo; e contrario quum ipsa entis analogia postulet, ut unum ad alterum referatur, necessario efficitur, entis analogiam exigere, ut tertium quoddam quod sit prius utroque, prorsus excludatur.[1]) Itaque ratio entis licet Deo et creaturis conveniat, anterior tamen Deo et creaturis absone dicitur, quum Deus et creatura nullatenus secundum relationem ad hoc tertium, rationem nempe entis, denominentur *ens*, secus enim ad analogiam adtributionis extrinsecae dilaberemur.[2])

---

[1]) S. Thom. de potent. l. c.

[2]) Ens prout est ens seu communissima entis ratio analogice dicitur de ente divino et de ente creato; porro ens *creatum* in substantiam et accidens divisum analogice dicitur de substantia sic considerata et de accidente. Ens igitur prout est ens *prius est* substantia sic considerata et accidente atque in hunc modum S. Thomas rem spectat quum scribit: „Prius est ens substantia et accidente" (de nat. generis c. 1.). Prius namque est ens, quod de ente increato et creato dicitur, quam substantia et accidens. Errore ergo ducerentur, qui S. Thomam ens in substantiam et accidens divisum utroque membro esse prius docuisse atque ita sibi non constare existimarent. Est igitur analogia inter substantiam et accidens neutiquam analogia „duorum ad tertium", sed „unius ad alterum". Hinc S. Thomas „ens, inquit, de substantia et accidente dicitur . . non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur". (Cont. gentil. l. 34). Ens enim creatum, quod de substantia et accidente analogice dicitur, *in utroque membro formaliter inest* ac in posteriori quidem ita, *ut ex priori dependeat*. Nihil denique

Corollarium 1. Ut igitur ens divinum in aliqua communi ratione cum ente creato convenit, ita ex ente creato potest cognosci; quoniam vero vel ipsa haec communis ratio entis de divino et creato ente analogice dumtaxat dicitur, liquet, cur notiones, quas de Deo concipimus, sint analogicae.

Corollarium 2. Ens de creatis substantiis singulatim acceptis, ut quum de singulis individuis humanis dicitur, *univoce* praedicatur, item de plerisque accidentibus. Ad ista enim quum aequaliter descendat, aequali quoque ratione in iis inest de iisque praedicatur.

Thesis 12.

Analogia enti vindicata unitati conceptus entis minime officit.

Haud pauci, qui ceteroquin bene audiunt[1]), conceptum entis obiectivum *unum* esse negant tum ob alias tum hanc praesertim ob causam, quod sit *analogus*. Repugnare enim putant unitatem analogiae omni. Hinc ex eo, quod conceptus quidam ad plura analogice referatur, actum esse de eiusdem unitate existimant. Praedicationem analogicam, pergunt, idem nomen pluribus secundum relationem vel proportionem ad unum tribuere, ac propterea natura sua unitatem conceptus obiectivi eius rationis, quae analogice dicitur, pati non posse.

Eo accedit, ut putant, quod analoga unam definitionem non permittant. Definiendum, aiunt, unumquodque

agunt *Scotistae* ponentes, ens creatum respectu substantiae et accidentis esse *genus* atque adeo *univoce* praedicari (cf. Mastrius, l. c. n. 122); allatas vero, quibus id probant, rationes iam supra ad fatim repulimus.

[1]) Memorant eos Complutenses (l. c. qu. 5. §. 1. n 46.), qui et ipsi huius sunt sententiae.

eorum est ex relatione ista ad unum membrum, quae uti varia est ita varias importat definitiones. Ea de causa ens analogum esse non potest. Etenim unum conceptum obiectivum entis idcirco admittimus, quod omnia entia in una formali ratione vocabulo *entis* expressa conveniant. Iam vero omnia entia in una formali ratione *entis* convenire non posse dicunt, quin unam sub hoc respectu habeant definitionem. Quum igitur analoga esse non possint, sed necessario sint univoca, quae una definitione complectantur, ens analogice non dici infertur stante unitate conceptus. Et reliqua.

Dem. 1) Scriptores, qui enti „analogiam proportionalitatis" vindicant, unitatem conceptus entis obiectivi concedere vix possunt, tametsi forte expressis verbis eandem haud negent. Huc pertinent inter alios Caietanus[1]) et Ferrariensis[2]), magnae existimationis viri. Atqui demonstravimus, enti non solum istam „proportionalitatis" analogiam adtribuendam esse, verum maxime ac praecipue analogiam adtributionis intrinsecae. Quum ergo iuxta hanc analogiam unum quoddam, scilicet ens, licet inaequaliter, ad plura descendat, unitas conceptus entis hac analogia nullatenus tollitur. Quam analogiam, uti vidimus, evidenter S. Thomas contexte ubivis defendit. Neque tamen ullibi unitatem conceptus entis obiectivi infitiatur, quin imo eam, esto non expresse, certissime tacite concedit. Quoties enim cumque de modo, quo ens ad sua inferiora contrahatur, etiamsi quasi in transitu agat, unum usque supponit, unum videlicet conceptum praecisum, qui contrahatur. Sic ait: „Substantia, quantitas, et qualitas et ea, quae sub eis continentur, contrahunt ens adplicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam"[3]). Atqui contractio isthaec intelligi plane non potest sine concessa unitate et communitate conceptus

[1]) De ente et essentia, cap. II. qu. 3.

[2]) In 1. cont. gent. c. 34. [3]) 1. p. qu. 5. a. 3. ad 1.

obiectivi entis, qui contrahatur. Id enim, quod ens confuse et indeterminate dicit, distincte magis magisque determinate exprimit substantia et accidens „adplicando ens ad aliquam quidditatem". Praeterea S. Thomas constanter docet, ad ens ex eo aliquid addi, quod exprimatur „ipsius modus, qui nomine entis non exprimitur", sicut „nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi", nempe *per se*.[1]) Ergo conceptus entis, simplicissimus ille primusque omnium, in quem „omnes conceptiones resolvit" intellectus, ut S. Doctor scribit, ad substantiam aliosve „essendi modos" determinatur per maiorem expressionem eiusdem conceptus. Atqui nisi supponamus, conceptum entis obiectivum esse unum, qui sit horum verborum sensus non videmus. Quod enim primum est omnium atque notissimum, in quod omnia utique tamquam in unum resolvuntur, id profecto unum est. Itaque quum S. Thomas hinc unitatem conceptus entis necessario quamquam fortassis tacite admittat, illinc vero analogiam entis expresse doceat, argumento ex S. Thomae auctoritate ducto numquam probari poterit, hanc cum illa pugnare.

2) Falsum est, qualibet analogia unitatem conceptus obiectivi respectu eius, quod analogice dicitur, subverti. Fieri id quidem analogia proportionis atque etiam adtributionis extrinsecae, nemo infitias ibit; ast analogia adtributionis intrinsecae id fieri pernegamus. Hac enim evenit, ut unum de pluribus vere ac proprie dicatur, ita tamen, ut de uno quidem primo, de reliquis secundario ac sic, ut ex illo pendeant, praedicetur. Ergo ista analogia non solum unitatem eius, quod pluribus tribuitur, non destruit, verum etiam eandem necessario postulat et ex intima sua ratione supponit.

Neque vero opponi potest, conceptum entis ex eo, quod unus sit, inaequaliter ad sua inferiora descendere

---

[1]) De verit. qu. 1. a. 1.

non posse. Id namque verum non est, neque aliquam rationem, qua id probent, afferunt. Dicunt quidem, conceptum omnem, qui unus sit, etiam praecisum esse a suis inferioribus hincque univocum; sed tamen hac postulatione deceptos illos esse reponimus. Neque enim ex modo, quo conceptus aliquis a suis inferioribus est praecisus, analogicus ne sit an univocus per sese inferre licet. Unice enim id eruendum est ex modo, quo ad sua inferiora descendat. Quocirca univocus est, quando aequali ratione, analogus autem quoties inaequali ratione de suis inferioribus est praedicandus.

Ex quo id quoque sumimus, ens neque idcirco, quod inferiora actu non includat neque idcirco, quod eadem confusim tantummodo ac quasi coniunctim contineat, esse analogum, sed ex hac una causa, quod, quum aliter in ente increato, aliter in creato, aliter in substantia, aliter in accidente re ipsa reperiatur, ea de re ad sua inferiora inaequali ratione descendere postulet, atque adeo vi conceptus ipsius esse analogum. Et sane analogus aeque ac aequivocus conceptus formam exprimit pluribus communem ac propterea a pluribus praecisam. Ergo ex tali forma in se inspecta erui nequit utrum conceptus analogus sit an univocus. Quod ut adpareat, modus, quo forma illa in singulis insit, maxime est inquirendus.

3) Neque demum univoca necessario sunt, quae una definitione exponuntur. Definitio enim est „oratio, quae quid sit id, de quo quaeritur, exponit". Ubi igitur Deus definitur, ut sit *ens*, et substantia item et accidens, aliquatenus quidem quid sint exponitur, minime vero modus, quo id, quod dicitur, in eis reperiatur. Atqui ex solo hoc modo analogia dependet. Itaque quum ens in Deo alia plane ratione insit, quam in creatis rebus, communi ista definitione haud obsistente analogice praedicatur.

Quaestio tertia.

De principiis e notione entis enatis.

Thesis 13.

Ex ipso entis conceptu tria enascuntur prima principia, identitatis, contradictionis, exclusi medii.

Dem. Quaevis scientia principiis indiget, quibus obiectum suum demonstret; qua de re metaphysica quoque principiis opus habet, quibus sin minus *ens*, quippe per se notissimum[1]), ea tamen, quae cum ente necessario connexa sunt, exponere valeat ac probare. Quumque metaphysica ens, prout est ens, pertractandum suscipiat, principia, quibus utitur, ex ipso ente proxime dimanare necesse est. Porro sicut ens primus est atque supremus conceptus, ultra quem scilicet abstractio progredi non possit, quin ad nihilum deveniat, ita principia ex ente, quatenus ens est, enata, re vera prima sunt ac suprema principia. Insuper entis conceptus omnes alios conceptus intime pervadit omniumque est elementum ac veluti fundamentum; affirmationes

---

[1]) Bene tamen adnotat Suarez: „Dixi autem usum huius principii esse maxime necessarium in hac scientia, quia, quum ens simplicissimum sit, vix potest definiri et ratio eius distinctius explicari et adplicari ad veras demonstrationes efficiendas, ita ut proportiones adsumptae identicae non censeantur.“ L. c. disp. III. sect. 3. n. 9

ergo vel principia, quae ex ipso entis conceptu proficiscuntur, pariter omnium affirmationum vel principiorum elementa sunt ac fundamenta, consequenter *prima* sunt principia.

Ex quo intelligi potest, ista principia, ubi primum fuerint proposita, universis esse perspecta neminemque, quin sibi repugnet, ea in dubium vocare posse, nedum negare. Aliud enim non sunt, quam quod ex ipsa entis notione, notissima illa quidem, proxime evidenterque cognoscitur.

Sunt vero tria. Primo enim animus contuens, quod ente sibi obiicitur, adprehendit, *ens esse*. De quo simpliciter quasi adprehenso ad *iudicium* ferendum progrediens statuit: *ens est* seu *quod est, est*. Namque id primo mens affirmat, quod primo percipit; porro primo in qualibet re percipit, eam *esse* seu esse *ens;* primo igitur affirmat, *ens esse*. Quo continetur principium *identitatis*. — Fieri tamen nequit, quin intellectus illico videat, quod est, simul non posse *non esse*, siquidem ens necessario excludat non ens. Qua necessitate perspecta iudicium modale facit: *idem nequit simul esse et non esse*. Et hoc *contradictionis* est principium. — Postremo ens ac non ens porro considerans, inter utrumque *nihil medium* esse intelligit; quod demum affirmans iudicat: *quodlibet aut est aut non est*. Id vero est principium *exclusi medii*.

Brevius idem ita ostendi potest. In ente non invenitur nisi identitas secum ipso et oppositio ad non ens. Inde tria oriuntur principia: quod est, est; idem nequit simul esse et non esse; quodlibet aut est aut non est. Tria igitur esse principia e conceptu entis enata constat.

Scholion. Quum ista principia, utpote ex ente sua sponte veluti enata, inter se sint valde propinqua, multi existimant, tria haec „unum et idem formaliter,

sub diversis solum terminis" exprimere.[1]) Quibus Suarez quidem occurrens contendit, principio contradictionis exprimi, contradictorie opposita sibi repugnare, principio vero exclusi medii inter eadem nihil medium esse; quae quum diversa sint, principia ista duo item diversa esse.[2]) Alii demum principia identitatis et contradictionis aequalia habent. Intellectum enim aiunt, id tantummodo affirmare, quod *necessarium* esse viderit; itaque ubi affirmet: „quod est, est", aliud non enuntiari, quam *„quod est, dum est, necessario esse"* sive *„non posse non esse"*. His vero ipsum contradictionis principium exprimi.[3]) De cetero tria illa principia ab omnibus admittuntur sive distincta ea esse sive unum eis principium triplici forma, *positiva*, *negativa*, *exclusiva*, exprimi defendant.[4])

Thesis 14.

Inter omnes constat, primum esse omnium contradictionis principium.

Etsi principium contradictionis quatenus propositio *modalis* est, propositionem categoricam, cui respondet, supponit, ac propterea spectata origine primum non est, primum tamen est, quatenus est *principium* seu spectata vi demonstrandi atque probandi, quum hanc quod adtinet cuncta principia ex illo pendeant in idque resolvantur.

Dem. Tria posuit Aristoteles, ex quibus principium quodpiam firmissimum esse hincque omnium pri-

---

[1]) Complut. metaph disp. II. qu. I. §. I.

[2]) L. c. disp. III. sect 3. n. 5.

[3]) Cf. Palmieri, Instit. phil. I. p. 291; Gutberlet, Die Metaphysik, p. 14.

[4]) Cf. Egger, Propaed. phil. edit. alt. p. 227.

mum cognoscatur.[1]) Ac primo quidem postulat, ut isthoc principium neminem fallat. Recte id poni, S. Thomas commentans Aristotelis sententiam ita probat: „Et hoc patet, quia homines non decipiuntur nisi circa ea, quae ignorant; ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum".[2])

Alterum, quod postulat Aristoteles, est, ut eiusmodi principium sit *ἀνυπόθετον*. Quod enim primum principium est, id ad quaecumque cognoscenda necessarium est; ipsum igitur ex alio non pendet atque adeo „sine conditione" est, qua nempe posita demum intelligatur.

„Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo".[3]) Nam primum principium „per ratiocinationes" non acquiritur, sed eo, quod eius „termini innotescunt".

Quibus positis iam ad contradictionis principium tria ista Aristoteles accomodat. In primis igitur liquet, istud principium esse *notissimum*. Id enim notissimum est, quod nemo umquam ignorare et a quo nemo umquam aberrare potest. Atqui principium: idem nequit simul esse non esse, nemo ignorat (etiam quod verba, quibus promitur, adtinet, dummodo haec quidem assequi valeat) ab eoque nemo umquam aberrat. Fieri namque non potest, ut quis idem simul esse et non esse opinetur. Ubi enim cognoverit, quod negat, idem esse, quod affirmat, ab alterutro necessario desistet. Nemo, ait Aristoteles, duas „opiniones contrarias" simul habere potest, quia quod una ponit, altera destruit.

Neque vero ex alio id principium pendet sive „sine conditione" ponitur. Nam principium, in quod omnia principia omnesque demonstrationes tandem

---

[1]) Metaph. III. 3.
[2]) In 4. metaph. lect. 6.
[3]) S. Thom. ib.

resolvuntur, ex nullo superiori priorique pendet. Atqui haec est ratio principii contradictionis. Quod enim ex terminis universalissimis ac notissimis constat, in id quidem cuncta postremo resolvuntur. Sed principium contradictionis ex terminis constat omnino universalissimis ac notissimis, nempe ex termino entis. Itaque in hoc principium reliqua debent resolvi atque ideo ex alio ipsum non pendet.[1]) — Insuper omnes demonstrationes atque etiam ipsa prima principia quae argumento „ex impossibili" ducto probantur, necessario resolvuntur in illud principium, quod summam, quae esse concipique potest, impossibilitatem declarat. Quum igitur maxima impossibilitas, quae fingi possit, principio contradictionis exprimatur, in hoc cunctae demonstrationes ipsaque prima principia, quae argumento „ex impossibili" ducto probantur, denique resolvuntur. Et ideo, ait S. Thomas, primum principium est, „quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur".[2]) Et profecto principium identitatis v. g. si quis negaret, „ad impossibile" deducendus foret et cogendus, ut concederet, quod est, esse, quandoquidem idem simul esse et non esse nequeat. Ergo ex hoc principio cetera pendent, ipsum ex nullo.

Tandem demonstratione non posse hoc principium acquiri, sed terminis, e quibus constat, intellectis et ipsum innotescere, necessario ex praecedenti argumento consequitur. Quoniam enim in hoc principium demonstrationes omnes sunt denique resolvendae, demonstratione acquiri non potest, ergo restat, ut ex terminis cognitis innotescat. Egregie id probat S. Thomas.

---

[1]) „Omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem." **S. Thom. l. c.**

[2]) 1. 2. qu. 94. a. 2.

Postquam duplicem mentis operationem, simpliciter videlicet concipiendi et iudicandi, distinxit, ita pergit: „In utraque est aliquid primum. In prima quidem operatione est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc, quod dico *ens;* nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis, ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto".[1]) Sed si nihil intelligi potest priusquam hoc principium sit intellectum, demonstratione profecto acquiri non potest. — Hinc vere S. Thomas contendit, si quae sint, quae demonstrari non possint, non esse aliquod principium „magis indemonstrabile, quam praedictum". Unde cum Aristotele concludit, principium contradictionis esse „naturaliter principium et dignitatem omnium dignitatum".[2])

Quodsi quis nihilo secius obloqueretur, hoc quoque principium demonstrari posse, redarguitur is quidem ab Aristotele et S. Thoma. Hic nimirum Aristoteli adsentiens „si aliquis, inquit, vellet demonstrare *simpliciter* praedictum principium, videretur petere principium, quia non posset aliquid sumere ad eius demonstrationem, nisi aliqua, quae ex veritate huius principii dependerent". Demonstratio enim strictim ac *simpliciter* dicta „a minus notis ad magis notum" progreditur; quod cum hoc principio omnium notissimo, utpote ex ipso ente proxime dimananti, pugnat, et ideo demonstrari id non posse liquet. „Illud, inquit

[1]) L. c.

[2]) L. c. — *Φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* Arist. l. c.

S. Thomas, quod primo cadit in adprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis adprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis".[1])

Neque demum opponi potest, istud principium esse negativum, negativam autem propositionem, quum affirmantem supponat, primam esse non posse. Respondemus enim, „fieri quidem posse, ut aliqua affirmativa propositio, quatenus simplicior est negativâ, prior sit quam illa *ordine generationis* seu *compositionis*, et tamen quod in ratione *veritatis per se notae* non sit tam manifesta neque aeque prima".[2])

Corollarium. Si Cartesianis probaretur, primum principium esse illud a Cartesio propositum: *Ego sum*, vehementer errarent. Istud enim principium, seposito principio contradictionis, certum non est, si tamen ut *principium* proponatur ac *propositione* exprimatur. Nam quatenus *factum* quoddam est, ex nullo principio, quo certum fiat, dependet, quum experientia ipsa id certum esse testetur.

[1]) I. 2. qu. 94. a. 2.

[2]) Suarez, l. c. n. 10; cf. Complut. l. c.

Quaestio quarta.

De essentia et existentia.

Thesis 15.

Varia essentiae definitione ac divisione praemissa ponimus, quamlibet rem suam habere essentiam, quam amittere nequeat.

Dem. Vocabulum entis, prout est nomen a participio verbi *esse* distinctum, id omne designat, quod habet *essentiam realem*. Reale autem id dicimus esse, quod sola mente non est confictum, sed *in se* aliquid esse percipitur. Ut igitur entis rationem omni ex parte dilucidam faciant metaphysici, de essentia in universum accepta disserere solent. Porro ut varius est modus, quo quisque essentiam contueatur, ita vario modo eam quasi definit dividitque. Praecipuas tantummodo explanationes ac divisiones enumeramus.

1) „Nos, ait S. Augustinus, novo nomine ab eo, quod est *esse*, vocamus *essentiam*".[1]) Itaque essentia est vocabulum *abstractum* „ab eo, quod est esse". Unde eam rationem designat, *qua res est*, *quod est*, sicut humanitas ratio illa est, qua homo est homo. Ut igitur id, quo homo est homo, essentiam hominis nominamus, ita quo res est, quod est, generatim essentiam esse iure dicimus.

[1]) De moribus Manich. II. 2.

2) Quo porro res est, quod est seu *haec* est, eo in sua specie constitui intelligitur. Ergo essentia est *ratio illa, qua res in sua specie constitui intelligitur* e. g. qua aurum aurum est. Itaque „quum res, ut scribit S. Thomas, per suam essentiam speciem sortiatur“[1]), „essentia proprie est id, *quod significatur per definitionem*“; nam „definitio complectitur speciei principia“[2]) et sic „omnis definitio est ex genere et differentiis“[3]) atque ita speciem declarat.

3) Sed ratio illa, qua res est *haec* et sic in certa specie constituitur, *formam* adpellare solent. Ergo etiam „per modum formae significatur essentia, ut puta humanitas“.[4])

4) Insuper interroganti, *quid res sit*, si accurate respondere velimus, *quid*, non vero *qualis* res sit, essentiam rei explanemus oportet. Et inde est, quod essentia denominari soleat *quidditas*, nomine e graeca dictione *τὸ τί ἦν* (i. e. *ἐστιν*) *τὸ εἶναι* tracto, qua Aristoteles essentiam exprimere adsuevit.

5) Est vero ratio, qua res in sua specie constitui intelligitur et haec est, simul etiam radix omnium proprietatum rei. Proprietates enim illa dicuntur, quae rei ita sunt necessaria, ut sine illis esse non possit. Harum igitur radix sola essentia esse potest. Qua de causa essentia dicitur *fundamentum ac principium proprietatum rei.*

6) Ex quo porro sequitur, essentiam esse *primum eorum, quae in re insunt* seu „quod concipimus primo illi convenire“.[5]) Unde Aristoteles ad interrogatum *τί ἐστι* respondendum esse ait *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον.*[6])

---

[1]) Cont. gentil. I. 21.
[2]) S. Thom. I. p. qu. 29. a. 2. ad 3.
[3]) Id. cont. gent. I. 25.
[4]) Id. ib. I. 21.
[5]) Suarez, l. c. disp. II. sec. 4. n. 6.
[6]) Cf. Metaph. V. 28.

Nam quum ex essentia cuncta, quae in re inveniuntur, dimanent, ipsa utique primum, quod in re inest, merito habetur.

7) Quoniam autem „agere sequitur esse" ut aiunt, actionum pariter principium est essentia. Ita tamen spectata proprio vocabulo *naturae* nuncupatur. „Natura enim, ait S. Thomas, uniuscuiusque rei ex eius *operatione* ostenditur".[1]) Quam quum Aristoteles generaliori nomine *motus* etiam complectatur, naturam ipse quidem interdum definit, ut sit *principium motus*.[2]) Cui adsentit S. Thomas „nomen, inquiens, naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus" usurpari.[3]) De cetero vocabulum naturae a nascendo ducitur (ut a φύειν φύσις derivatur) et tantundem valet ac *nativitas*.[4]) Quumque quod nascitur, generatur generationisque „finis naturalis est in eo, quod generatur, scilicet essentia speciei, quam significat definitio, inde est, quod huiusmodi *essentia speciei vocatur etiam natura*".[5]) At saepenumero natura significat divinam mentem, rerum universarum opificem, ex quo Seneca ponit, „nihil aliud esse naturam, quam Deum". Item rerum creatarum universitatem adpellamus naturam. Denique ad cuiusque temperamentum designandum vulgo id nomen adhibetur.[6])

8) Quae quum ita sint, ultimo essentiam etiam definire possumus, summam esse eorum, quae in re insunt seu „magis philosophice", quod Mastrius ad-

[illegible]

[1]) 1. p. qu. 76. a. 1.

[2]) Ἀρχὴ κινήσεως. Phys. II. 1.

[3]) 3. p. qu. 2. a. 1.

[4]) „Primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura". S. Thom. ib.

[5]) Id. ib.

[6]) De qua re copiose disserunt Conimbricenses l. c. lib. II. cap. I. qu. 1. a. 1.

notat, „quibus unaquaeque res in suo esse quidditativo constituitur".[1])

Quae si prae oculis habeantur, *divisiones* essentiae, quas passim scriptores enumerant, nullam afferent difficultatem. Memoratu dignae hae nobis sunt visae:

1. Essentia abstracta et concreta. Et illa quidem, ut quodvis abstractum, formam rei exhibet sine subiecto, v. c. humanitas; haec vero formam rei una cum subiecto, v. g. homo.

2. Essentia generica, specifica. Divisio oritur eo, quod eamdem numero essentiam duobus conceptibus comprehendentes bipartito eam dividamus. Ubi enim partem essentiam veluti inchoantem concipimus atque ita cogitatione a ceteris separamus, notionem *essentiae genericae* formamus; integram vero rei essentiam concipientes, quae ex genere proximo et differentia specifica constat, *specificam essentiam* mente formamus. Itaque generica essentia est illa, qua res in determinato genere, specifica, qua in ultima specie constituta intelligitur.

3. Individua, physica, metaphysica. Omnia, quibus res aliqua exstructa in rerum natura est posita et *haec* est, constituunt *essentiam individuam*. Complectitur proinde essentia sic inspecta cuncta, quae in re individua insunt exceptis accidentibus, ut quae adesse vel abesse possunt nec tamen res desinit esse *haec*.

Quodsi illa, quae necessario communia sunt individuis eiusdem ordinis, considerantur, accidentibus quibusvis privatisque neglectis, notio *essentiae physicae* concipitur. Haec igitur omnia exhibet, quae ad essentiam individuorum, quorum est, pertinent, ac sine quibus existere illa non possunt. Uno verbo, est essentia, ut est in ipsis rebus.

L. c. disp. III. qu. 1. n. 3.

Tandem in hac essentia physica considerari illa tantummodo possunt, quae saltem virtute vel etiam formaliter (quamquam confuse), cunctas illius essentiae perfectiones in se comprehendunt. Et ita oritur conceptus *essentiae metaphysicae*. Haec igitur quum id exhibeat, quod omnibus ac solis eiusdem ordinis rebus est commune, non solum satis declarat, quid res sit, sed eam etiam ab omnibus aliis distinguit; omnes deinde perfectiones essentiae physicae saltem virtute comprehendit; denique fons est ac principium omnium, quae in re insunt.[1]) Est ergo ipsa essentia physica, sed abstracte concepta; seu prout subest mentis considerationi. Itaque ut essentia physica ea, sine quibus res *existere* non potest, ita metaphysica ea exhibet, sine quibus *concipi* non potest. Sic homo sine fandi et ridendi facultate existere non potest, bene tamen sine eis concipi potest. Neque enim ad conceptum essentiae metaphysicae hominis istae facultates desiderantur, tametsi ad conceptum essentiae physicae utraque requiritur. Item utramque essentia physica *expresse* repræsentat, metaphysica contra id exhibet, in quo sin minus formaliter, certe *virtute* ambae sunt inclusae, quum principium ac veluti radicem proponat, unde oriuntur.

4. Notionalis et possibilis. Illa sistit tantummodo ea, quae ad claram notionem rei formandam seu ad eiusdem definitionem essentialem pertinent. „Essentia, ait S. Thomas, vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo".[2]) *Possibilis* dicitur autem essentia, si spectatur quatenus actualem existentiam seu actum existendi nondum habet.

---

[1]) Cf. Card. Franzelin, l. c. p. 255 sq.

[2]) I. p. qu. 3. a. 3.

His igitur praemissis demonstratio theseos nullam affert difficultatem. Ac primo quidem omnem rem habere essentiam suam apertum est. Etenim omnis res est, quod est. Quum autem quod est, per essentiam suam sit, profecto essentiam suam habeat necesse est. — Praeterea res, quae suam non haberet essentiam, sine eo foret, quo in suo esse constituitur. Ergo vel res non foret, sed nihilum, vel res sine suo esse, id quod secum omnino pugnat. — Denique sicut homo esse non potest nec concipi sine humanitate, qua nempe homo est, ita res sine essentia nec est nec concipitur, quia solâ essentiâ suâ est res.

Neque etiam amittere potest res quaelibet suam essentiam. Secus enim simul esset res et non esset res; esset res, quia aliquid amisisse dicitur ipsa, non esset res, quia id deesset, quo constituitur et est res. Sed haec sunt inter sese vehementer repugnantia. — Adhuc res amittere id solum potest, quod a re recedit, ipsa re permanente. Itaque quum essentia a re, cuius est, recedere non possit, ipsa re permanente, nec amitti potest. Res enim sua essentia constituitur; ergo essentia rem deficere non potest, re manente, neque ubi res perdurat, esssentia cessat.[1])

Corollarium. Itaque accidens quoque, quippe res, suam habet essentiam, tametsi „quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto.[2])

---

[1]) Cf. Palmieri, l. c. p. 276.

[2]) S. Thom. 3. p. qu. 77. a. 1. ad 2.

Thesis 16.

Rerum essentiae immutabiles sunt, indivisibiles, necessariae, infinitae aeternaeque.

Dem. 1. part. Omnes, quae *existunt*, essentiae, divina excepta, incipiunt ac pleraeque etiam desinunt, continenter fere mutationes subeunt, quin imo quasdam in alias transformari constat. Scimus enim lignum in cineres, cibos in carnes ossaque se vertere sexcentaque eiusdem generis. Id igitur haud abnuimus, at vero essentias ipsas *mutari*, id quidem est, quod infitiamur.

Et revera 1) „de ratione mutationis est, quod *aliquid idem* se habeat aliter nunc et prius".[1]) *Idem* vero illud, quod aliter se habere sive mutari dicitur, ipsum est *mutationis subiectum*. Ergo mutatio dicitur de subiecto, *quod in mutatione permanet*. Ubi igitur aliquid in nihilum interit, ibi nulla est *mutatio*, quum nullum sit *subiectum, quod permaneat*. Iam age, si una essentia in aliam transformari ponitur, prior quidem in nihilum interire necesse est, quo posterior ei succedat. Ergo *mutari* non potest ulla essentia in aliam, siquidem subiectum eiusmodi mutationis nulla essentia esse potest. Nam inter rerum essentias discrimen intercedit quam quod maxime: unde quaelibet essentia omnem aliam a se penitus excludit. Atqui si essentia subiectum esse posset illius mutationis, qua in aliam essentiam transiret, non solum non excluderet illam aliam, verum etiam in aliam *permanens ipsa* se verteret. Ergo mutari non potest ulla essentia in aliam, sed potius *desinat* plane necesse est, quo alia ei succedat. — Et sane 2) fac essentia quaedam subiectum sit illius mutationis, qua in aliam transformetur. Quum in mu-

[1]) S. Thom. 1. p. qu. 45. a. 3. ad 2.

tatione subiectum permaneat necesse est, ista quidem essentia permaneret et nihilominus in aliam transiret. Quod absonum est. Nam esset, quod est, quoniam, utpote subiectum, in mutatione permaneret; non esset, quod est, quoniam in aliam a se penitus diversam essentiam transformari ponitur. Atqui idem simul esse, quod est, et non esse, quod est, secum sunt pugnantia.

Est praeterea 3) doctrina S. Thomae, nihil mutari posse „nisi secundum quod est in potentia ad illud" in quod mutatur.[1]) Atqui nulla essentia est in potentia ad aliam essentiam ita, ut in hanc mutari possit. Neque enim quidquam est in potentia, ut in aliud mutetur, si cum hoc quidem nuspiam consistere possit. Essentiarum autem est haec summa et quae maxime possit repugnantia. Ergo nulla essentia potest esse in potentia, ut in aliam mutetur. Potest quidem aliqua essentia sive naturali sive divina vi cessare atque desinere, quo alia sibi succedat, sed vero id vel maxime ostendit, deesse cuilibet essentiae eam potentiam, quae ad mutationem requiritur et sine qua mutatio cogitari non potest. Vel 4) ut essentia, prout est essentia, mutari posset, requireretur ut in ratione essentiae actu nondum esset, quod esse posset. Sed omnis essentia, prout est essentia, actu est, quod esse potest. Itaque mutari non potest essentia, prout est essentia. Hinc S. Thomas ait, ne Deum quidem ipsum posse essentias rerum, quatenus essentiae sint, immutari; „sicut, inquit, etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior, iam non esset quaternarius".[2]) Cessare igitur atque desinere per vim divinam potest aqua, ut vinum esse incipiat, sed *fieri* aqua non potest vinum ulla potentia, siquidem quod aliquid fit, non destruitur, nec in nihilum redigitur, sed paulatim acquirit aliquid;

---

[1]) L. c. qu. 2. a. 3.

[2]) 1. p. qu. 25. a. 6.

mutari non potest aqua in vinum ulla potentia, siquidem, quum permaneret subiectum mutationis, permaneret aqua, et nihilominus esset vinum ob transformatam suam essentiam. Quae perspicue falsa esse et inter se repugnantia nemo non videt.

Dem. 2. part. Essentia de veterum sententia „*in indivisibili consistit*“[1]) ex eo, quod *unum quoddam* constituit, cui nec addi quidquam possit nec demi, quin cesset. Atqui omnis essentia ex certis determinatisque notis ita reapse constat, ut ei nec addi quidquam possit nec demi, quin cesset. Ergo „in indivisibili consistit“. Nam „quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio et alia natura speciei. Sic enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis; cui si addas et rationale, constituis speciem hominis, si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantae“.[2]) Unde dividua ista ratio non solum cum metaphysicis ac notionalibus, verum etiam cum physicis et singularibus essentiis pugnat. Quaecumque enim essentia ita comparata est, ut „minimo addito vel ablato“ iam non sit eadem, sed prorsus alia essentia. Itaque quaelibet essentia oportet esse, ut scribit S. Thomas, quoddam „fixum et stans et quasi indivisibile“[3]). Non igitur sine ratione Aristoteles essentiam cum numero contulit, cui si quid addatur vel auferatur idem permanere non potest. Quemadmodum, ait, numerus, si quid ei addatur vel auferatur, non est amplius idem numerus, sed diversus, etiamsi minimum auferatur aut addatur, ita nec definitio nec „ipsum quid erat esse“ erit amplius ablato aliquo aut addito.[4])

---

[1]) S. Thom. 1. p. qu. 76. a. 4. ad 4.

[2]) Ib. in 8. metaph. lect. 3.

[3]) 1. 2. qu. 52. a. 1.

[4]) *Οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος.* Metaph. VII. 3.

Dem. 3. part. Quod ita est, ut aliter esse non possit, vocamus necessarium. Iam vero essentiae certis ac determinatis notis ita constituuntur, ut aliter se habere ac esse plane non possint, quod probavimus. Ergo necessariae sunt. — Et quamquam excepta divina essentia necessario non *existunt*, nam finitarum rerum existentiam contingentem esse brevi postea demonstrabimus, tamen eo, quo diximus modo, etiam *possibiles* essentiae prorsus necessariae sunt.

Dem. 4. part. Infinitas dicimus essentias non respectu internae perfectionis, quum finitae essentiae finitae tantum perfectionis capaces sint, at respectu extensionis, propterea quod ita sunt multiplicabiles, ut in innumeris individuis inesse atque existere possint.

Sane nulla potest afferri ex ipsis essentiis petita ratio, qua ostendatur, essentias rerum (finitarum) eatenus multiplicari non posse, ut indefinita eiusdem essentiae individua existant. Id enim ipsis quidem essentiis nullatenus repugnat. Ergo temere contraria sententia defenderetur.

Dem. 5. part. Aeternas dicimus rerum essentias 1) quoad cognitionem divinam; ab aeterno Deus cunctas cognoscit rerum essentias; 2) quia per sese ab omni tempore praescindunt; nam verum semper fuit futurumque est, haec et non alia esse cuiusvis essentiae elementa; 3) quia licet existat essentia, attamen in se inspecta a conditionibus temporis est soluta. Atqui hoc quidem nunc satis nobis est, quo essentias aeternas esse tueamur.

Thesis 17.

Errant Locke et Kant cum suis opinantes, nos rerum essentias penitus ignorare.

Joannes Locke († 1704), auctor ille quidem Sensismi, „constitutionem realem“ rerum, quam propriâ suâ significatione essentia denotet, opponit „constitutioni artificiali“, quam scholastici *genus* et *speciem* adpellarint. Cuius tamen „constitutionis“ *notionem nullam* concipere neque etiam *nomen*, quo eam notemus, invenire nos posse contendit. Itaque Locke essentiam metaphysicam sive notionalem, utpote genere et specie expressam, cognoscere nos posse negat.[1])

Immanuel Kant († 1804), criticae philosophiae pater, nostram rerum cognitionem ad sola phaenomena restringi, nooumena seu quid res in se sint, latere nos docet.[2])

Dem. 1) Perspicuum imprimis est, essentiam metaphysicam vel notionalem et physicam solo modo, quo rem plane eandem contemplamur, inter sese differre. Metaphysicam essentiam diximus repraesentare illa tantummodo, sine quibus *notio rei* concipi, physicam vero ea, sine quibus *res existere* non potest. Quocirca si physica essentia „realis constitutio“ seu quoddam reale est, metaphysica vel notionalis „simplex mentis commentum“, ut Lockio placet, non est, sed quoad rem, quam repraesentat, realis et ipsa erit.

2) Locke contendit, essentias „artificiales“ sive genera et species esse „ideas abstractas“ ex eo ortas,

---

[1]) De humano intellectu III. 3. §§. 10 sq.

[2]) Was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann. Krit. der reinen Vernunft, 2. Aufl. p. 241.

quod „particularia relinquentes, generalia, quae remanent", mente effingimus. Ergo mens *quod* in rebus ipsis invenitur, profecto concipit, licet eo modo, quo concipit, in rebus non sit. Quod quum ita sit, essentiae rerum genere ac specie expressae nequidquam inane commentum dicuntur, e contrario earum aeque ac omnium universalium notionum fundamentum in ipsis rebus est.

3) Quodsi Locke etiam rerum „constitutiones reales" adeoque quaslibet essentias nobis omnino ignotas esse arbitraretur, ipse quidem et Kant iisdem argumentis refelluntur. Itaque ex psychologia probatum sumimus, proprium mentis nostrae obiectum ipsas esse rerum essentias. De quo ita S. Thomas: „Nomen, ait, intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi *intus legere*. Et hoc manifesto patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur *circa qualitates sensibiles exteriores*, cognitio autem intellectiva penetrat usque *ad essentiam rei*. Obiectum enim intellectus est *quod quid est*" (*τὸ τί ἐστιν*).[1]) Ergo si quis rerum essentias cognoscere nos posse negat, is omnem nostram cognitionem *sensitivam* esse necessario confitetur atque adeo mentis humanae indolem naturamque funditus evertit. Hinc facili coniectura assequimur, cur ista quidem sententia Lockium in sensismum, ut aiunt, Kantium vero in idealismum, quem dicunt, sive satius in desperatum scepticismum, etiam nolentem egerit.

Neque vero novum est istud inventum. Carpsit iam Aristoteles „indoctos" Anthistenicos ponentes, non *quid sit res* (*τὸ τί ἐστιν*), sed *quale quid sit* (*ποῖον τί ἐστιν*) esse definiendum.[2])

3) Damus quidem, notitiam, quam de rerum essentiis habemus, esse *imperfectam;* sed vero imperfecta

---

[1]) 2. 2. qu. 8. a. 1. [2]) Metaph. VII. 3.

cognitio sane non est *nulla*. Quod ut magis aperiamus, pauca adnotemus. Itaque quum nulla essentia[1]) ut in se est, intellectum nostrum determinet neque proinde in se ipsa a nobis inspici possit, ex rerum phaenomenis et proprietatibus et affectibus *principium* hisce par et accommodatum ratiocinando inferimus, itemque ex diversis proprietatibus effectibusque ad diversa interna principia ponenda progredimur. Non igitur *intuitiva*, sed *discursiva* ista quidem cognitio est; nam ibi est discursus, ubi „unum per aliud cognoscitur".[2]) Neque tamen commentum quoddam atque ludibrium a mente effictum haec cognitio dici potest; nam in rebus ipsis fundamentum habet ex iisque petita est *tota*. Conceptus enim confusos, quibus ab initio res adprehendimus, cognitis magis magisque viribus variis proprietatibusque rerum, paulatim determinamus et expolimus. Iamvero quidquid in notione, quam sic formavimus, invenitur, ex rebus est desumtum. Sicut enim ex effectibus apte causa colligitur, ita ex rerum phaenomenis ac proprietatibus congruenter principium concluditur, ex quo illa procedant, quodque ipsa sit rerum essentia. Hinc fit, ut de rerum essentiis recte et convenienter disseramus, eas distinguamus sufficienterque definiamus.

Quoniam tamen non omnes res tot obiiciant qualitates, quot ad earum essentias determinandas opus nobis sunt, aut tot saltem perspectas non habemus proprietates, quot ad claram notionem effingendam desiderantur, *extensive* mancam esse hanc nostram notitiam facile concedimus. Quin imo earum etiam, quas satis cognitas habemus essentiarum proprietates omnes

---

[1]) Rerum arte factarum essentias *perfecte* cognoscere valemus; nam illarum rerum interna constructio quum ex intellectu humano pendeat, ab hoc quoque satis perspici potest.

[2]) S. Thom. I. p. qu. 58. a. 3. ad 1.

vix perpenetramus atque ob has abditas rerum qualitates ac proprietates *intensive* etiam imperfectam esse quam de rebus capimus notitiam, haud infitiamur. Exinde autem minime consequi, quod adversariis probatur, perspicuum est. Idque eo magis concedi debet, quod diuturnis observationibus notitia nostra continue perficiatur atque emendetur. In quo quum praecipuum scientiarum munus sit positum, crescente in dies observationis cura, incrementa quoque ista quidem cognitio capiet.

Thesis 18.

Quemadmodum inter essentiam et existentiam entis increati nulla fingi potest distinctio, ita inter essentiam et existentiam entis creati quaedam distinctio admitti debet.

Existentiam illud esse dicimus, *quo rem extra nihilum constitui* intelligimus. Quae quidem definitio aeque in Deum cadit atque in res creatas; nam existentia est, qua tam Deus quam res creatae extra nihil constituuntur. Quodsi solius creatae existentiae respectum habemus, eam id esse definimus, *quo res extra suas causas ponatur*. Quod enim nondum existit, in se et actu non est, sed in suis tantummodo causis est, a quibus nempe possit produci, atque adeo in potentia est. Ubi igitur producitur, extra suas causas sistitur. Est ergo existentia id, quo res extra suas causas ponitur.[1])

[1]) „Existentiae nomen ita passim solet ab auctoribus explicari, ut sit quasi *extra sistentia*, et existere quasi *extra sistere:* quod enim existit, sistit extra nihil sui, quum, antequam existeret, nihil actu esset; sistit extra causas, in quarum potentia virtualiter continebatur; sistit extra potentialitatem essendi, dum educitur e numero entium potentialium et inter entia actualia collocatur.“ Mastrius l. c. disp. 3. qu. 1. n. 5.

Dem. Quod volumus, S. Thomas ad hunc modum demonstrat. Quidquid praeter essentiam in re aliqua inest, id causam habet eamque aut in ipsa essentia sitam (sic propria essentiam, cuius sunt, consequuntur) aut ab extero effectore repetendam (sic ignis est causa caloris in aquam inducti). Ubi igitur esse (existentia) est aliud atque essentia, et ipsum causam habet aut in principiis essentiae aut in extero effectore positam. Atqui nulla res potest se ipsa producere et efficere ac propterea si cuiuspiam rei esse (existentia) est aliud atque essentia eius, ab extero effectore est productum. Itaque quum ens increatum sit *primus* effector *primaque* causa, esse (existentia) increatum non est distinctum ab essentia sua.[1])

E contrario ens creatum, quippe ab extero effectore, non per suam essentiam est sive existit. Ergo eius essentia nec includit existentiam nec ex se postulat. Atqui in eo, cuius essentia nec includit nec postulat ex sese existentiam seu esse, *aliud* evidenter est essentia quam esse sive existentia. Sed ubi unum non est alterum, ibi profecto quaedam distinctio admitti debet.

„Oportet, pergit S. Thomas, quod ipsum esse (existentia) comparetur ad essentiam, quae est *aliud* ab

---

[1]) „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risbile consequitur hominem et causatur a principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse (existentia) rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia". 1. p. qu. 3. a. 4.

ipso, sicut actus ad potentiam. Quum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur, quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse".[1]) Itaque ubi essentia ab existentia distinguitur, comparatur cum existentia ut potentia cum actu. Hinc essentia ut potentia concipitur adeoque ut essentia, quae ex se non est seu existit, sed esse tantummodo potest. Sed „quod est in potentia ac proinde nondum est, non educitur in actum nisi per aliquid, quod est actu".[2]) Quare ens increatum, si essentia et existentia eius inter se differrent, ab *alio* haberet, quo esset sive existeret, scilicet increatum dici non posset. Ergo entis increati essentia et existentia inter se non differunt, neque est „aliud in eo essentia quam suum esse".

Sed tamen ens creatum ex sese non existit, quum ab alio sit productum factumque. Quoniam igitur ex sese sive vi essentiae suae non existit, sed existere tantummodo *potest*, eius essentiae non repugnat non esse. Atqui rem, cuius essentiae non repugnat non esse, concipere possumus non concipientes eius existentiam. Ergo existentia non est de intrinseco conceptu essentiae eius atque ita alius est conceptus existentiae, alius conceptus essentiae eius. Ergo et entis creati essentiam concipere possumus non concipientes eius existentiam, utriusque proinde conceptus est diversus. Quae quidem conceptuum diversitas quandam inter essentiam et existentiam entis creati distinctionem evidenter arguit.

Cui demum non repugnat non esse, in eo distinguere licet inter *posse esse* et *actu esse*. Quod igitur quum in ente creato fieri possit, essentia cum existentia eius comparatur ut potentia cum actu. Ex quo sequitur,

---

[1]) L. c.

[2]) S. Thom. I. p. qu. 3. a. 1.

conceptum essentiae istius entis alium esse quam conceptum existentiae. Sed quorum diversos conceptus formamus, inter ea, hac ipsa re, distinguimus.

Thesis 19.

Essentiam et existentiam entis creati re inter sese differre negamus.

Oritur disceptatio, *quaenam* inter essentiam et existentiam entis creati interponenda sit differentia. Ubi tamen advertendum, essentiam, de qua disceptetur, nec essentiam *possibilem* esse nec essentiam *notionalem specificamve*. Neque enim quaeritur, quid inter essentiam possibilem seu in potentia atque essentiam existentem seu in actu intersit, siquidem inter omnes constat, differentiam possibilis et actualis essentiae esse *realem negativam*, eam videlicet, qui inter nihilum (relativum) et ens intercedat. Namque ens *realiter* a nihilo evidenter distinguitur; quoniam autem nihil non est quidpiam reale, quippe negatio entis, distinctio ista quidem realis *negativa* nuncupatur. Itaque quum essentia possibilis dicatur illa, quae, tametsi existere possit, nondum tamen existat, merito *physicum nihilum* et habetur et nominatur; verum essentia in actu, quod in ordine rerum physico posita sit et exstet, physicum quidpiam esse liquet. — De *notionali* demum ac *specifica* essentia non quaeri, inde adparet, quod utraque ab individuis sit abstracta; iam vero essentia, de qua agitur, est ipsa essentia, quae et quoad in individuis reperitur et est. De quo igitur disputamus, est *discrimen essentiae certi cuiusdam individui*, huius, inquam, Socratis, *ab eiusdem individui existentia*.[1]) Discrimen quoddam esse

[1]) „Quaerimus an in Petro existente dentur *duae entitates*, quarum una sit essentia, alia vero existentia". **Arriaga**, Metaph. disp. 2. sect. 2.

admittendum supra probavimus; id vero *reale* esse, quo nempe essentia et existentia ut *res a re* differant inter sese, negamus.

Dem. I. Ex doctrina S. Thomae cum Hurtado hoc ducimus argumentum: Illud, quo aliquid est ens simpliciter, per id etiam existit. Atqui essentia rei existentis est id, quo res est ens simpliciter. Ergo essentia rei existentis est id, per quod ipsa et res existit. — Cuius argumentationis propositio maior adsumta est ex S. Thoma aiente „secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum".[1]) Unde auctore S. Thoma aliquid eo ens simpliciter est, quo distinguitur ab ente in potentia. Id vero non esse nisi existentiam iure ponimus; subnectit enim S. Doctor: „hoc autem est *esse substantiale* rei uniuscuiusque". Ergo quo aliquid est ens simpliciter, est substantia existentis; hinc concludit ipse Aquinas: „unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter". Quod quum ita sit, ex doctrina S. Thomae ens simpliciter et ens in actu, quo distinguitur ab ente in potentia, prorsus unum idemque sunt. Sed insuper omne ens per suam substantiam est ens simpliciter secundum S. Thomam. Ergo per hanc suam substantiam est etiam ens in actu, quo distinguitur ab ente in potentia.[2])

Non multo secus hac via idem argumentum potest afferri. Non potest quidquam constitui ens simpliciter sive in actu, quo „discernitur ab eo, quod est in potentia tantum", re quapiam a se distincta. Atqui existentia sive esse est id, quo essentia constituitur ens simpliciter sive in actu, quo „discernitur ab eo, quod est in potentia tantum". Ergo essentia non est res distincta ab existentia. Et minorem quidem proposi-

---

[1]) 1. p. qu. 5. a. 1. ad 1.

[2]) Cf. Hurtado, Metaph. disp. 8. tect. 4.

tionem huius argumenti omnes admittunt; maiorem vero hac ratione e S. Thoma adsumta facile probamus. Illud enim, quod recipit existentiam veluti rem a sese distinctam, aut est ens simpliciter aut non est ens simpliciter. Si non est ens simpliciter, etiam non „discernitur ab eo, quod est in potentia tantum" atque adeo a nihilo (relativo); sin autem est ens simpliciter, non est, cur esse sive existentiam recipiat, siquidem iam „discernitur ab eo, quod est in potentia tantum" atque adeo existit. Ergo non potest quidpiam constitui ens simpliciter sive in actu re quapiam a se distincta, consequenter essentia, ut quae ens in actu constituitur existentiâ suâ, non est res ab hac ipsa existentia distincta.

Irritum est perfugium, quod adversarii sibi sumunt ad excusationem praetexentes, essentiam non constitui ens actuale, positivum atque reale ipsâ suâ existentiâ, sed potius *ipsâ suâ reali et actuali quidditate*, receptâ autem existentiâ constitui *ens existens.*[1])

Respondemus enim, essentiam si sua quidditate ens actuale, reale positivumque constituatur, necessario eadem sua quidditate pariter constitui ens existens. Etenim omnes philosophi ens existens et habent et nominant illud, quod sit ens actuale, reale, positivum. Neque enim existentia quidquam aliud praestat quam ut ens „discernat ab eo, quod est in potentia tantum" constituatque proinde actuale, reale, positivum. Quod si igitur essentia suâmet extra causas positâ quidditate formaliter id habet, ut sit ens reale, actuale, positivum, frustra omnino alia res desideratur, qua ens existens constituatur, quum evidenter ista actualitas, quam dicunt, eius sit existentia. Hinc recte S. Thomas, „esse, inquit, est actualitas omnis formae vel naturae"[2]),

[1]) Manca, 1. Phys. qu. 5. dub. 10; cf. Caietan. de ente et essentia, c. 5. [2]) 1. p. qu. 3. a. 4.

ideoque esse sive existentia est actualitas omnis naturae essentiaeve et actualitas essentiae est ipsa existentia. Cuius rei ibidem hanc affert S. Thomas rationem: „non enim bonitas vel humanitas significatur in actu nisi prout significamus eam esse". Itaque si essentia extra causas posita suâ quidditate est ens actuale sive in actu, auctore quidem S. Thoma est ens existens sive ens simpliciter. Cur igitur requirat rem a se diversam, qua ens simpliciter seu existens constituatur, non videmus. Et re quidem vera ista essentia, quum actualis dicatur et realis atque positiva, „discernitur ab eo, quod est in potentia tantum", ergo existit atque ita falsum est, eam re a se distinctâ constitui existentem.

II. Illud, quo res extra nihil adeoque extra causas suas ponitur, est diciturque existentia. Atqui res extra nihil adeoque extra causas ponitur actuali sua essentia. Ergo existentia et actualis essentia re ipsa unum sunt atque idem, quocirca res diversae esse non possunt. — Vix est, cur moneamus, loqui nos de eo, quo essentia intrinsece et formaliter, non autem de eo, quo *efficienter* et *extrinsece* extra causas suas ponatur. Quod enim ab alio efficitur ac producitur, id accipiendo ab alio essentiam efficienter et extrinsece fit ens; quia vero quod ab alio distincto producitur, ab hoc etiam necessario distinguitur, evidenter patet, essentiam ab eo, quo *extrinsece* et *efficienter* extra causas suas ponitur atque ens simpliciter constituitur, re esse distinctum. At vero existentia haudquaquam causa efficiens est essentiae actualis, secus nemo distinctionem realem, de qua agitur, negaret; sed existentia *intrinsece et formaliter* essentiam constituit existentem, quum sit id, quo essentia *est* sive intrinsece *existit* atque hinc formaliter extra suas causas poni intelligitur. Quid enim sit, quo essentia formaliter extra causas suas poni

intelligatur, praeter existentiam, plane nos fugit; nam quamdiu haec defuerit, essentia in causis suis conclusa est, quum nondum „discernatur ab eo, quod est in potentia tantum".

Sunt tamen, qui istud argumentum labefactari opinentur hac defensione: aliud est nihilum „quidditative" acceptum, aliud est nihilum „existentialiter" acceptum[1]), vel alia est „nihilitas essentiae", alia „nihilitas existentiae".[2]) Nihilum igitur „quidditative" sumtum opponi dicunt *actuali essentiae*, et nihilum „existentialiter" spectatum opponi *actuali existentiae*. Quamobrem aiunt, rem actuali sua essentia extrahi veluti ex priori nihilo, actuali contra existentia ex posteriori. Ergo, concludunt, exclusa actuali existentia rem non esse „totaliter" extra nihilum positam, sed „partialiter" tantummodo, scilicet extra nihilum essentiae. „Seclusa, inquiunt, existentia, essentia non est aliquid existens ideoque potest dici nihil nihilitate existentiae", sed tamen „essentia, praecisâ existentiâ, habet *realitatem propriam*, quamvis non existentem".

Reponimus 1) hac excusatione tolli definitionem existentiae vulgo receptam. Quamvis enim actuali essentia res extra nihilum sit posita, attamen per adversarios plene nondum existit. 2) Hoc pacto temere duplex fingitur nihilum relativum, quum tamen ex communi philosophorum consensu istud nihilum sit nuda negatio entis, prout existentiam denotat.[3]) Denique 3) quod reali essentia extra nihilum ponitur, aut est aliquid in rerum natura aut nihil omnino est aut medium quidpiam est inter nihilum et aliquid. Iam vero ex concesso nihilum non est, siquidem essentia praecisâ existentiâ „propriam realitatem" habeat et „quid-

---

[1]) Manca, l. c.
[2]) Goudin, l. c. qu. 2. a. 3.
[3]) Cf. supra p. 25. Scholion.

ditative" non sit nihilum. Neque etiam quid medium sit inter nihil et aliquid excogitari potest, quoniam inter contradictoria, qualia sunt ens et non ens, nihil sit medium. Ergo non restat, nisi ut essentia praecisâ existentiâ *aliquid* sit in rerum natura, et sic quidem productum sit a causa efficiente. Porro terminus actionis causae efficientis non potest esse nisi ens existens sive existentia. Ergo essentia, quae aliquid est in rerum natura positum, necessario existit ac propterea frustra res altera, qua existens fiat, postulatur. Quapropter 4) ne regerant adversarii, esse quidem rem extra „nihilum essentiae" positam aliquid in rerum natura, ast non „actualitate existentiae", sed sola „actualitate essentiae" atque hanc ob causam essentiam praecisâ existentiâ consideratam plene in rerum natura non esse neque ex eo existere dici posse. Etenim his nihil efficitur. Namque esse sive existentia opponitur potentiae; quod enim nondum est sive existit, id adhuc in statu possibilitatis, ut aiunt, versatur estque in *potentia obiectiva*, qua nempe potens aptumque est, ut obiectum eius actionis constituatur, qua fiat et producatur. Ubi igitur essentia ex statu possibilitatis extracta fuerit, necessario iam habet, quo „discernatur ab eo, quod est in potentia tantum", opponaturque potentiae obiectivae, ergo existit. Unde quod „actualitate essentiae" extra nihilum versatur atque hac ratione in rerum natura est, necessario existit et idcirco actualis essentia plane idem est atque existentia. Et profecto qualis est potentia, talis est actus ei respondens. Quidquid igitur in potentia existendi versabatur, id totum actu huic potentiae respondente constituitur existens. Atqui essentia est, quae tota in potentia existendi versabatur; ergo tota actu illi potentiae respondente constituitur existens. Quam primum itaque concessum fuerit, essentiam illam esse quomodocumque „actualem", actum praecedenti potentiae respon-

dentem est nacta totaque existit. Commenticia igitur est distinctio eaque realis insuper inter „actualitatem essentiae“ et „actualitatem existentiae“.

Ceterum sicut diversae sunt res possibiles, quatenus possibiles sunt, ita diversi sunt actus, quo ex potentia ad actum transferuntur. Ergo alterius actualitate non tollitur possibilitas sive „potentialitas“, ut dicunt, alterius. Quocirca ubi essentia et existentia diversae sunt res in potentia, diverso actu ex potentia transferri necesse est. Ergo „actualitas essentiae“ sive actus essentiae vere eam existentem constituit; quod si negetur, nullo modo est actualis, quum eius potentia ad actum non reducatur alieno actu.

Quodcumque demum de hac „actuali essentia“ praecisa ab existentia praedicari potest, id de existentia ipsa eadem ratione potest praedicari eaque de re essentiam actualem et existentiam eius unam numero esse rem, merito concludimus. Est enim actualis ista essentia extra causas suas posita, est terminus actionis eam producentis, exstat in rerum natura. Atqui his describuntur existentiae proprietates. Ergo illa „actualis essentia“ est ipsissima existentia. Quid enim si quis nobis velit „illudere dicendo praeter entitatem essentiae et existentiae dari *aliam entitatem*, quae dicatur *consistentiae* vel *persistentiae* aut alio modo? Qui si interrogatur, quid praestet et ad quid requiratur, respondebit, necessariam esse, ut res *persistat* vel *consistat*, nec poterit ab hac pertinacia removeri nec aliter impugnari nisi eo prorsus modo, quo nunc a nobis impugnatur existentia ab essentia distincta“.[1])

Itaque alii ea, quae modo a nobis etiam refutata sunt, responsa potius verborum lusum esse videntes, ad hunc modum occurrendum nobis esse arbitrantur. Existentia, aiunt, id non dicitur, quo res quacumque

---

[1]) Mastrius, l. c. disp. 8. qu. 2. a. 2. n. 94.

ratione extra nihil sistitur, sed quo plene et complete extra nihil est positum veluti ultimo suo termino ultimoque complemento. Unde licet res actuali essentia extra nihil ponatur „secundum gradus essentiales", attamen „non ponitur res per eam extra nihil secundum illos gradus tamquam per ultimum terminum ultimumque complementum, sed tamquam per aliquod terminabile ab ultimo termino ultimoque complemento in ordine entis". Qua de re essentia actualis et existentia re ipsa distinguuntur „tamquam terminabile a suo termino et tamquam potentia a suo actu".[1])

At vero idem quamquam mutatis vocabulis edicit ista defensio, quod prior, rem scilicet licet actuali essentia extra nihil ponatur, exigere nihilominus existentiam, qua denique complete ac perfecte extra nihil sistatur in ordine entis. Sed tamen duplex ex his erui potest sensus. Primo enim existentia ultimus essentiae actualis terminus ex eo fortassis dicitur, quod, hoc termino secluso, essentia actualis in rerum natura inveniri non possit, iuxta ac linea recta, quae „continet duo puncta in actu, quae terminant ipsam"[2]) ac sine quibus in rerum natura non invenitur. Qui quidem si sensus istius sententiae est, existentia manifesto id non est, quo res extra causas suas ponatur, quum non sit „actualitas essendi", sed potissimum terminus et complementum istius „actualitatis essendi" ac ideo definitio existentiae vulgo recepta vera non est. Insuper termini rerum res ipsas minime constituunt, sed supponunt existentes. Ergo existentia et ipsa, siquidem terminus essentiae actualis esset, hanc supponeret existentem. Nequidquam igitur id esse existentia definitur, quo res formaliter existat, quum essentia actualis se ipsâ existeret: supervacaneus denique est existentiae

---

[1]) Complutenses, metaph. disp. 6. §. 2. n. 6.
[2]) S. Thom. 3. p. qu. 54. a. 2. ad 3.

accessus, utpote quum res existens non exigat, quo existens constituatur.

Itaque alii paene multi eandem sententiam aliter esse interpretandam rati, rem actuali essentiâ dicunt extra causas suas poni tantum „inchoate", „vialiter et incomplete", ita ut „formaliter non existat" nisi accedente existentia, qua tandem plene, perfecte, complete existentiam capessat.[1]) Verum si essentia actualis praecisâ existentiâ „inchoate" ac „vialiter" tantummodo extra causas suas posita est quasi ac si viam haberet ad recipiendam existentiam, necessario *aliquid* est, quum viam tendat, atque hinc existit. Quorsum vero dicant, essentiam actualem „inchoate" ac „vialiter" existere, obscurum est. Anne hoc ita forte accipi volunt ac si *partem* quandam quasi existentiae nacta sit essentia actualis? Atqui idem nequit simul esse et non esse, sed est aut non est. Nihil est medium. Et si fortasse quispiam dixerit, „inter actum (existentiam) et nihil mediam esse *potentiam*, potentiam non obiectivam, sed *subiectivam*, nimirum subiectum, quod idoneum sit ad recipiendum actum sibi consentaneum"[2]), id, inquam, si quis posuerit, sibimet adversari convincetur. Enimvero essentia, de qua disceptatur, non est, ut ipsi adversarii fatentur, „*essentia possibilis*", quia ista quidem, quum nondum sit, sed fieri tantum possit, „*dicit potentiam mere obiectivam*", imo essentia, de qua agitur, est essentia „*realis*", essentia „*producta*", essentia „*physica*", hinc „*differt a nihilo*" et non est „*physice nihil*", sed „*constat propria realitate*".[3]) Et cur, quaerimus, res, in qua hae quidem proprietates elucent, negatur existere? Est enim existentia, ut ipsi nos docent adversarii, „id quo res actu sistitur in se ipsa seu extra conceptum mentis et extra

[1]) Cf. Aguirre, Phys. disp. 10. sect. 3. n. 27; Mañca, l. c.

[2]) Liberatore, Instit. philos. I. p. 265. edit. an. 1881.

[3]) Id. ib. n. 21.

causas".[1]) Sed essentia ipsa „differt a nihilo" et sistitur „extra mentis conceptum", quum non amplius „physice nihil" sit et constet „propria realitate". Cuiusmodi quid nemo itaque negaverit existere nisi forte a sermonis quotidiani consuetudine abhorreat. Inter esse enim et non esse sive „inter actum et nihil" res nulla est media. Quodsi adversarii mediam esse contendunt „potentiam subiectivam", quomodo hanc accipiant ex eis quaerimus. Itaque „potentia, inquiunt, et actus usurpari possunt ad innuendum statum possibilitatis et existentiae, quatenus aliqua res, antequam existat, dicitur in potentia, et quum existentiam induit, dicitur reduci ad actum. Potentia sic intellecta non est realis, sed logica, et vocari solet etiam *obiectiva*, propterea quod res possibilis obiectum est virtutis causae, quae ipsam ad existentiam adducit. Hic agendum de potentia *reali* et *subiectiva*, quae *aliquid physice* sit".[2]) Ergo sicut potentia *obiectiva* edicit, fieri *posse*, ut res, de qua enuntiatur, per causam idoneam ad eam producendam, *existat*, ita potentia *subiectiva* edicit, rem, cuius est, *iam* extra nihilum versari atque *existere* tamquam „subiectum idoneum" ad alia recipienda atque inde esse „potentiam physicam et realem". Namque „*realis* potentia", ut ipsi adversarii concedunt, „esse *nequit nisi in subiecto iam existente* et *propterea* dicitur *subiectiva*".[3]) Unde potentia essentiae actualis est potentia *subiecti existentis*. Quid igitur desideratur existentia, qua ultimo existens constituatur?

III. Essentia, de qua disputamus, est terminus productionis divinae. Quum igitur terminus quavis actione productus existat necesse sit, essentia, de qua disputamus, existit eo, quod sit producta. Ergo aliud, quo

[1]) Id. ib. p. 257. n. 12.
[2]) Id. ib. p. 297. n. 77.
[3]) Card. Zigliara, Summa phil. II. p. 274. n. 3.

existens constituatur, est supervacaneum adeoque essentia non est res distincta ab existentia sua.

Sed contra hoc quoque argumentum dicunt adversarii, „essentiam actualem ante adventum existentiae inadaequate solum ac veluti inchoative dici effectum agentis, compleri vero in ratione effectus ac in suo esse per receptionem existentiae, quam recipit ab agente, quia per ipsam totaliter deducitur extra nihil".

Respondemus, totam entitatem illius essentiae actione effectrice extra nihil sisti, quum quod remaneat, adsignari non possit. Quapropter effectus hic prorsus est perfectus, inde inchoatus dici non potest. Totum enim id, quod in statu possibilitatis erat continebatque ista essentia, iam productum atque effectum est. Neque etiam opposuerint nobis adversarii, essentiam actualem esse quidem spectatâ *causâ efficiente* totam extra nihilum positam, minime vero spectatâ *causâ formali*, siquidem *formaliter* extra nihil non sistatur nisi existentiâ accedente. Haec, inquam, ne opponant, nam sicut formaliter in se tota erat versabaturque in statu possibilitatis, ita tota actione effectrice ac secundum formalem suam entitatem omnem translata est extra nihilum et ad esse actuale. Unde ulteriori causâ formali, qua existens constituatur, non eget.

Tandem et rem productam et rem distinctam ab existentia esse essentiam nobis concedatur oportet. Atqui producta et quidem ut res distincta ab existentia producta essentia esse non potest, quin actione effectrice extra causas suas sit posita formaliter secundum suam propriam entitatem, quam dicunt. Ergo non eget re a se distincta, qua formaliter existat. Itaque aut negant, essentiam, de qua loquimur, esse productam — et tunc nihilum cum existentia unitur — aut concedunt, esse productam, et tunc existit, siquidem producere idem est atque efficere, ut, quod non erat, sit.

Instant nihilominus adversarii affirmando, non posse concipi essentiam, prout producta est, nisi cum existentia, quoniam existentia sit ratio formalis, qua res extra causas ponatur; proinde ubi res, quatenus producta sit „in facto esse“ concipiatur, eo ipso eandem concipi extra causas positam atque adeo existentem. Hac igitur ratione non essentiam, sed essentiam simul cum existentia concipi.[1])

At ista quidem negamus. Quum enim essentia actualis eiusque existentia secundum adversarios sint *res distinctae*, frustra essentiam praecisâ existentiâ concipi non posse tuentur. Ut namque distinctis actionibus, siquidem distinctae sint res, producuntur, ita sane cogitatione saltem separari possunt. Tametsi igitur adversariis demus, utramque rem ex eorum sententia simul produci alteramque sine altera, ut quibusdam eorum probatur, produci non posse, attamen essentiam quatenus sit producta, praecisâ existentiâ a nobis concipi non posse, infitiamur.

Hinc alius id nobis concedens haec scribit: „Essentia potest dupliciter praescindere ab existentia. Primo *praecisione separationis*, ita ut realiter destituatur omni existentia; secundo *praecisione distinctionis realis*, quatenus licet sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa“.[2]) Primum deinceps modum reiicit, quia hoc „modo sumta essentia non est extra causas“; altero autem modo essentiam praecisâ existentiâ concipi posse concedit. Quin imo Bannez, Neo-Thomistarum antesignanus, putat „implicari quidem contradictionem, quod essentia sine substantia rei conservetur in rerum natura absque existentia“, verum „*bene fieri posse* per divinam potentiam, esse existentiae, quod modo est in substantia, separari et conservari sine sub-

---

[1]) Ioannes a S. Thom. Phys. qu. 7. a. 4.

[2]) Goudin l. c.

stantia".[1]) Quidni igitur praecisâ existentiâ essentia actualis concipi non potest? — Ceterum adversarii communi consensu affirmant, humanam Christi naturam propriâ existentia esse destitutam atque existere Verbi aeterni existentiâ. Numquid etiam natura haec concipi non potest producta, quin existentia Verbi divini simul concipiatur? Praeterea quum ex doctrina adversariorum existentia sit *causa formalis*, qua essentia ultimo existens constituatur, etiam Verbi divini existentia *causa formalis* erit, qua natura adsumta humana existens sit constituta. Atqui Deus nullius potentiae actus esse potest.[2]) Ergo illa natura a Verbo divino adsumta se ipsâ i. e. quia producta est existit et quaevis pariter natura sive essentia eo, quod extra causas suas sit posita, se ipsâ ac non re a se distinctâ existit.

IV. Ponamus essentiam et existentiam esse res distinctas atque hanc ad illam veluti formam accedere eamque existentem constituere. Quo posito essentia sin minus tempore certe naturâ prius est, quam ad eam existentia veluti ultimus actus accedat ab eaque recipiatur. Atqui quod prius est altero, quod alterum in se recipit, quod cum altero unitur, quod proinde ab altero supponitur, id sane existit. Ergo essentia ab existentia ne posset quidem existens constitui nisi iam existeret. Quum igitur haec secum pugnent quam quae maxime, concedatur nobis necesse est, essentiam et existentiam diversas res non esse. — Item potentia subiectiva, quippe subiectum formae, ipsâ hac

---

[1]) In 1. p. qu. 4. a. 2.

[2]) „Qua enim ratione salvari posset certissimum doctrinae caput, Deum purissimum et simplicissimum esse actum, si potentiae alicuius passivae actus informans esse valeret? Et quid, concesso Deum revera actum informantem eiusmodi potentiae esse posse, impediret, quominus, ut Ariani et Apollinaristae docebant, animae rationalis vices Deus suppleret?" Stentrup, Praelect. dogm. de verbo incarn. I. p. 212.

formâ, quam scilicet recipit atque sustentat, existens constitui non potest. Sed essentia proponitur nobis ab adversariis tamquam potentia subiectiva indeque tamquam „subiectum idoneum" ad recipiendam formam, qua recepta formaliter existat. Ergo hac formâ, quam recipit ac sustentat, existens constitui non potest. Unde ita quoque argumentari licet: essentia praecisâ existentiâ spectata aut existit aut non existit. Si non existit, forma ista sive existentia ad nihilum accedit uniturque cum nihilo. Si vero existit, non est, quod re alia existens constituatur.

Concedunt adversarii, essentiam, quae suscipiat existentiam, nihil non esse, urgent tamen, subiective tantummodo et „per modum capacitatis" extra nihil esse, non formaliter. Quam „capacitatem" mediam esse opinantur inter aliquid et nihil, licet ceteroqui inter haec nihil medium sit.[1])

De quibus Mastrius „haec, inquit, sunt pura verba, quibus nihil soliditatis subest".[2]) Et recte id quidem. Nisi enim intelligentiae vim facere velimus ac verbis, id sane, quod extra nihil sit sive „subiective et per modum capacitatis" sive quocumque demum modo, *existere* fateamur necesse est; nam non est amplius in potentia obiectiva atque hinc existit. „Est autem, inquit Aristoteles, *actus* idem atque *existere*, non ita quemadmodum dicimus *in potentia*".[3]) Quam sententiam interpretans S. Thomas scribit, „ostendit (Aristoteles) quid est actus, dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est, sicut quando est in potentia".[4]) Et re vera potentia obiectiva denotat rem formaliter possibilem simulque negat, eam existere. Ergo actus

[1]) Ioan. a S. Thom. l. c.

[2]) L. c. n. 103.

[3]) *Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει.* Metaph. VIII. 6.

[4]) In IX. metaph. lect. 5.

huic potentiae oppositus, sive nominetur „capacitas“ sive alio vocabulo nuncupetur, rem formaliter existentem designat. Quia igitur essentia actualis non „ita est, sicut quando est in potentia“, opponitur potentiae obiectivae ac formaliter existit.

V. Quae sunt re distincta, divina saltem virtute possunt separari separataque perdurare. Ergo essentia et existentia, si uti res a re distinguuntur, divina virtute separari seperataeque perdurare possunt. Atqui essentia separata ab existentia, existeret simulque non existeret; existeret quidem, quia, ut aliae res a Deo productae, in rerum natura permaneret; simul tamen non existeret, quia suâ existentiâ destituta esse ponitur. Item existentia v. c. lapidis ubi ab essentia separata est, lapis existeret quidem, sed lapis non esset, quia lapidis essentiâ careret. Haec vero secum pugnantia sunt. Itaque essentia et existentia non sunt res distinctae.

Respondent quidam, posse existentiam quidem sine essentia, at non vicissim essentiam sine existentia conservari, sed hac illave usque praeditam esse existentiâ.[1])

Ast haec concessio difficultatem non expedit. Praeterquam enim quod ubi primum concessum fuerit, essentiam ab hac illave existentia separari posse, nulla probabilis ratio afferri possit, cur ab omni existentia separari non valeat, certe essentia, dum alias atque alias existentias subit, eadem ipsa perdurat in rerum natura atque ita existit. Sin autem essentiam mutata existentia et ipsam mutari affirment, id quidem maxime ostendit, unam numero rem esse existentiam et essentiam et ideo simul et oriri et interire. — Quid tandem sit existentia separata ab essentia, existentia scilicet, qua nihil existat, id plane nos fugit.

Alii igitur his rationibus scilicet pressi negant, posse ullo pacto essentiam ab existentia separari, argu-

[1]) Cf. Maurus, Quaest. phys. qu. 6.

mento inde deducto, quod essentia „in ratione essendi“ ex recepta existentia pendeat, existentia vero sit „terminus productionis“, quo posito agens demum rem extra causas suas relinquat, et sine quo extra causas non sit, a quo proinde nequeat separari, siquidem eo solo formaliter extra causas sistatur.[1])

Quamvis verum sit, duo, tametsi realiter distincta, interdum separari non posse, sicubi alterum ex altero intrinsece pendeat, uti actus vitalis intrinsece pendet ex potentia vitali, a quo ea de causa separari non potest, sed tamen quoad essentiam et existentiam rem sic se habere iure negamus. Quae enim ita comparata sunt, ut ex uno aliud intime dependeat, horum prius est ratio et causa posterioris; id quod exemplum actus vitalis, ab adversariis adductum, bene ostendit. Verum ex sententia, quam impugnamus, essentia est naturâ prior, existentia autem posterior. Ergo „in ratione essendi“ essentia simpliciter ex recepta existentia non pendet. Neque etiam explicari potest, quodnam sit genus causae respectu cuius essentia „in ratione essendi“ ex existentia dependeat. Namque existentia non est causa efficiens essentiae, quod liquet, neque est causa *finalis*, quandoquidem existentia potius propter essentiam sit, neque est causa *materialis*, quum e contrario adversarii essentiam ponant subiectum existentiae eiusque causam materialem[2]), neque demum est causa *formalis*, nam haec natura sua postulat terminum *existentem*, quocum se communicet. Quod adeo

[1]) Bannez, l. c. qu. 3. a. 4. dub. 2: Ioannes a S. Thom. l. c.

[2]) Exinde Arriaga hoc argumentum contra realem distinctionem ducit: „Ipsi adversarii censent, existentiam distinctam causari materialiter ab essentia: ergo haec ut condistincta ab existentia adhuc existit. Patet, quia nihil pure possibile potest realiter producere (nemo enim dat, quod non habet) ideoque in physicis ostendimus (disp. 7. sect. 4) essentialiter requiri existentiam ad causandum“. Metaph. disp. 2. sect. 3.

verum est, ut vel ipsa *materia prima* necessario propriam habeat existentiam idque ob hanc rationem principalem: „Materia quum sit formarum receptaculum prius natura existit, quam singulae formae. Non igitur a formis existentiam capit".[1])

Thesis 20.

Rationes sive ex S. Thomae auctoritate sive aliunde adsumtae, quibus realem distinctionem inter essentiam eiusque existentiam tuentes ducuntur, causam non obtinent.

Dem. 1. part. Quamquam de distinctione inter essentiam et existentiam magna est dissensio, latius tamen in scholis pervagata est sententia, illam distinctionem realem non esse.[2]) Dissentit fere schola thomistica idem se scilicet cum S. Thoma sentire opinans.[3]) Verum Doctorem angelicum in hanc dixisse sententiam, argumento probatur nullo. Praecipua ex auctoritate S. Thomae ab adversariis adsumta argumenta tuto examinemus.

[1]) Conimbric. l. c. lib. 1. c. 9. qu. 6. a. 2.

[2]) Cf. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit II. n. 579. p. 71. et n. 574. p. 64.

[3]) Passim Fonseca, Conimbricenses, Molina, gravissimi omnino auctores, realem distinctionem docuisse perhibentur. Quo iure id fiat, ego nescio. Fonseca quidem de ista controversia haec decernit: 1) „Existentia creaturarum non est idem omnino, quod essentia illarum". 2) „Existentia creaturarum non distinguitur ab essentia illarum *realiter sive ut res a re*". 3) „Existentia creaturarum distinguitur ab illarum essentia ex natura rei tamquam ultimus eius modus intrinsecus". Vocat autem Fonseca modum intrinsecum, „qui convenit rei *non per aliam realitatem* sive entitatem". (In 4. metaph. cap. 2. sect. 4). Unde negat consequenter infra, ex hoc modo et essentia proprie „fieri compositionem". Merito igitur scribit Suarez: „Videtur etiam Fonseca nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur" (Disp. metaph. 31. sect. 1).

1. „Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur ab esse suo facto; possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum ratura. Ergo patet, quod *esse est aliud ab essentia vel quidditate*, nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit esse, et haec res non potest esse nisi una et prima".[1])

R. Citata verba contrariam sententiam nullatenus contestantur. Nam 1) quoniam cuiusvis entis creati essentiam concipere possumus non concipientes eius

Quantopere Fonseca a contraria sententia dissentiat, ex discipulo eius Molina apte eruere valemus. Is vero, „formalem distinctionem" tantummodo admittit putatque se cum Scoto sentire. Explicans autem suam sententiam, haec scribit: „Quod proprie producitur, est ipsa rei essentia; modus vero, sub quo producitur, comproducitur cum essentia, tamquam ab ea pendens *et cum illa idem re*, sed ab ea formaliter distinctus". Etsi vero hunc modum „realem concomitantem essentiam" nuncupat, attamen expressis verbis refutat sententiam, „existentiam realiter tamquam *res a re* distingui ab essentia" idemque proponit argumentum, quo nos ultimo loco usi sumus. (In 1. p. qu. 3. a. 4. disp. 2). Haud aliter sentiunt Conimbricenses. Exponentes „tam materiam quam cetera entia, ut unumquodque ab alio distinguitur, ita aliquam sibi propriam existentiam vindicare" hanc rationem afferunt: „Existentia cuiusque non distinguitur ab essentia nisi ut *modus rei a re*. Ergo ut unumquodque essentiam ab alio distinctam habet, ita et distinctam sibique propriam existentiam". Privatim deinceps ostensuri materiam primam „propriam habere existentiam" ita argumentantur: „Unaquaeque res tunc existentiam capit, quum in rerum natura producitur; sed materia producta est a Deo per creationem" etc. (l. c.). Ipse hic loquendi modus, nedum res expressa, ab adversariorum sermonis usu plane discrepat. (Cf. in 4. cap. 14. qu. 2. a. 2). Idem Maurus (l. c.) obscuriori dicendi ratione docere videtur. Cf. Kleutgen l. c. n. 574. p. 64.

[1]) De ente et essentia, c. 5.

existentiam, haec „non est de intellectu essentiae", sed „adveniens extra". Unde compositio ex essentia et existentia in quolibet ente creato admitti debet. Haec quidem verissima sunt; ut vero contra nos testari possent, insuper citatis verbis hanc compositionem esse *physicam* enuntiari necesse esset, i. e. ortam *ex partibus physicis* et *re ipsa* distinctis. Atqui id quidem citatis verbis nequaquam dicitur. Quum igitur praeter compositionem physicam omnes *metaphysicam* compositionem admittant, ad quam id tantummodo requiritur, ut, quae in subiecto insunt, *partium instar* cogitatione comprehendi possint (ut animalitas, ut dicunt, et rationalitas in homine), nihil sane impedit, quominus *hanc* compositionem citatis verbis expressam defendamus. 2) Tantum abest, ut istis verbis distinctio *realis* decernatur, ut distinctio *rationis* multo magis iisdem exprimatur. Ex eo enim, quod „essentiam *intelligere*" possumus „sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto" i. e. de eius existentia, id solum sequitur, alium esse *conceptum* essentiae, alium *conceptum* existentiae eiusdem rei. Sed quae conceptu inter se differunt, *ratione* sunt distincta. Quia nimirum intelligere possumus, „quid sit homo vel phoenix" sive harum rerum essentiam, „et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura" sive existant, hinc est, cur cuiusvis entis creati essentia in suo conceptu existentiam non includat ac proinde eius „esse (existere) sit aliud ab essentia vel quidditate". 3) E contrario quia ens increatum, illa quidem „una et prima" res, ita sit comparata, ut „eius quidditas sit suum esse" sive existere, in hac sola re „esse non est aliud ab essentia", siquidem ne ratione quidem valeant distingui. — Quae quum ita sint, hunc locum contra nos nullatenus contestari fateantur necesse est.

2. Card. Aguirre propugnans S. Thomam contrariam sententiam tueri, „Div. Thomas, inquit, expresse

illam tradit pluribus in locis. Nam 1. p. qu. 50. a. 2. ad 3., et opusc. 42. c. 5., et II. cont. gent. c. 55. ait: „In qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius".[1])

R. His ac similibus verbis dicitur, „aliud" esse essentiam entis creati, „aliud" eius existentiam: conc. aliam esse *rem* essentiam, aliam *rem* existentiam: neg. Iure dicuntur esse aliud atque aliud, quorum ratio formalis alia est atque alia.

3. „Esse est actus existentis; unde substantia eius comparatur ad esse, sicut potentia ad actum. Et ideo quum in angelo differat substantia et esse, erit ibi actus et potentia".[2])

R. Tametsi demus, scriptum, e quo iste locus est excitatus, „foetum esse germanum S. Thomae", quod quibusdam probatur, certe contra nos ex citatis verbis nihil prorsus potest deduci. *Certissima* vero S. Thomae doctrina iis verbis continetur, cui proinde libenter adsentimur. Itaque auctor istius libri in corpore, ut aiunt, articuli, haec scribit: „Nihil est suum esse nisi Deus, qui non habet *causam sui esse*. Unde et natura sive substantia angeli est *aliud*, quam eius esse". Quum igitur essentia sive natura angeli *ex sese* non sit, sed *possit* tantum esse, ipsa „habet causam sui esse" atque ante in potentia fuit, quam ad actum esset reducta.

[1]) Phys disp. 10. sect. 1. n. 3.

[2]) Ad Hannibaldum, II. dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 3. — Volumen, e quo ista verba adsumpta sunt, *spurium* esse, inter omnes fere constat. De qua re nuperrime ita Parmenses editores operum S. Thomae scribunt: „Inter ceteros libros S. Thomae Aquinatis ingenio tributos numeratur etiam scriptum aliud in 4 libros sententiarum ad Annibaldum Cardinalem. Tantum vero abest, ut merito; quin potius nec uni eidemque auctori (quisquis ille fuerit) referendum est integrum opus, ut manifeste deprehenditur, si quis duorum priorum librorum stylum, sententiam, exponendique rationem expendens hosce cum duobus postremis contulerit".

„et ideo in angelo differt substantia (essentia) et esse", siquidem „substantia eius comparatur ad esse sicut potentia ad actum"; sic igitur „ibi erit actus et potentia". Hinc distinguimus: in angelo differre substantiam seu essentiam ab esse ut res a re, *negamus*; quoniam ante erat essentia *in potentia* quam a Deo ad *actum* esset reducta, conceptum essentiae angeli alium esse atque conceptum existentiae eius, *concedimus*.

4. „Oportet, quod quaelibet alia res (praeter Deum) sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum".[1])

R. Dixerat loco citato S. Thomas: „Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia, quod de nullo alio dici potest; esse enim subsistens (ens a se) non potest esse nisi unum". Deinde pergit: „Oportet quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum". Itaque Deus solus est a se atque ideo quidquid praeter Deum est, *ab alio* est, a Deo nempe factum atque productum est sive „*est ens participative*". Sed quod *ab alio* est, *ex sese* non est, sed esse tantum *potest*, et sic aliud est utique eius essentia, et aliud ipsum esse eius, siquidem antea in mera esset potentia, iam vero sit actu. Apte igitur recteque substantia sive essentia cuiuslibet rei creatae sese habere dicitur ad suum esse sicut potentia ad actum, quoniam quod antea in potentia erat ad existendum, a Deo ad actum sive ad existentiam est adductum hincque potentia et actus in eo omnino possunt discerni. Unde distinguimus:

---

[1]) Quodlibet. III. qu. 8. a. 20.

in ente, quod sit ens participative, aliam esse rem substantiam sive essentiam, aliam ipsum esse participatum, ita ut illa sit potentia subiectiva, hoc autem actus illi potentiae respondens, *negamus;* aliud esse substantiam et aliud ipsum esse participatum, quia illa, quum *ex sese* sit obiectiva potentia, ab alio autem sit ad actum educta, ad existentiam comparetur ut potentia ad actum, *concedimus.*

5. „In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res"[1]). De quo ita Aguirre: „Adeo manifesta sunt verba D. Thomae ... ut nullo iam interprete, nulla demum expensione opus sit".

R. Res profecto ita se haberet, si liber, e quo adsumta sunt ista verba, a S. Thoma esset conscriptus. Sed quum a scriptore aliquanto posterioris aetatis sit scriptus, non est cur in iis immoremur.[2])

---

[1]) De praedicabilibus et praedicamentis etc. tract. 2. c. 2.

[2]) „Diese Schrift, wie manche andere Abhandlungen philosophischen Inhaltes, die man hie und da als Werke des hl. Thomas citirt, gehören anderen Verfassern und einer späteren Zeit an. Sie wurden den Schriften des Heiligen, wie es scheint, meistens zu dem Ende beigefügt, um seine Commentare über die Bücher der aristotelischen Logik zu vervollständigen; wesshalb man sie auch in manchen Ausgaben der Gesammtwerke gleich im ersten Bande findet, obschon sie gewöhnlich den kleineren Schriften (opuscula) beigefügt werden. Ihre Unächtheit ist anerkannt (Jac. Echardus, Script. Ord. Praed. Tom. 1). Aber wenn uns auch darüber bestimmte historische Nachrichten mangelten, so würde in Betreff der meisten *niemand, der mit den Werken des hl. Thomas nur einigermassen vertraut ist, im Zweifel bleiben können.* Man vermisst in ihnen die Tiefe und Schärfe des Gedankens und die sehr eigenthümliche Ausdrucksweise des hl. Lehrers; es sind meistens gedrängte Auszüge, wie man sie Schülern für den ersten Unterricht in die Hände zu geben pflegt. Mehrere derselben können erst zu einer Zeit verfasst worden sein, *als sich die Schule der eigentlichen Thomisten bereits jener der Scotisten und nicht ihr allein schroff entgegengestellt und gar manche*

6. Complutenses affirmant, S. Thomam realem distinctionem docere „plerisque in locis et maxime 4. metaph. lect. 2. his verbis: Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen intelligendum est, quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis".[1]

R. S. Thomas hoc loco disserit contra Avicennam ponentem, ens significare aliquid substantiae rei additum. De ente vero, ait Aquinas, „hoc dicebat, quia in qualibet re, quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia eius; hoc autem nomen ens significat ipsum esse. Significat igitur, ut videtur, aliquid additum essentiae". Itaque Avicenna putabat, ens significare non substantiam sive essentiam, sed esse sive existentiam; quapropter quum in ente creato aliud sit esse rei, aliud essentia eius, ens, utpote existentiam significans, aliquid essentiae additum exhibere. Aliis verbis, Avicenna opinabatur, existentiam esse aliquid ad essentiam rei accedens ideoque ab ea distinctam. Quam Avicennae opinionem corrigens S. Thomas, „non videtur, inquit, dixisse recte. *Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis*, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia".

eigenthümliche Meinungen auf die Spitze getrieben hatte. Denn es werden in ihnen diese Meinungen und zwar in Ausdrücken, die ein späterer Sprachgebrauch fixirt hatte, vorgetragen. Wir haben davon in eben den Worten, die zu dieser Bemerkung Veranlassung gegeben haben, ein Beispiel: den Ausdrücken esse essentiae et esse actualis existentiae wird man beim hl. Thomas nirgends begegnen". Kleutgen, l. c. n. 674. p. 63. Hinc colliges etiam, quidnam ponderis insit in eo argumento, quod Thomistae ad defendendam suam sententiam ex „traditione scholae thomisticae" ducunt; ortae scilicet istiusmodi sententiae sunt ex pugna contra scholam scotisticam aliasque.

[1]) L. c. §. 1.

Imprimis igitur S. Thomas contendit, esse sive existentiam rei, licet „sit aliud ab eius essentia", non tamen „aliquid superadditum" esse, sicuti accidentia ad essentias accedunt, sed existentiam *ex ipsius essentiae principiis constitui.* At principia essentiae aut intrinseca aut extrinsesa sunt. Ubi vero ex posterioribus constituitur existentia, non est aliud, quam ipsa essentia producta; sin ex prioribus constituitur, non est aliud, quam ipsa essentia intrinsece et formaliter. Ex quo demum consequitur, entis nomen, quod significat existentiam, idem et significare essentiam, non vero, ut Avicenna putabat, solam existentiam. Qua quidem explanatione palam fit, citatum locum nostrae sententiae non officere, verum egregio esse praesidio.

7. „Oportet, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam".[1])

R. Saepissime constanterque S. Thomas hanc doctrinam proponit. Itaque essentia nulla (excepta divina) ex sese est et existit; unde nulli essentiae competit existentia, *quia essentia est,* sed quia *facta* atque *creata* est ab alio. Ut igitur ab alio facta et producta fuerit, *actu* est. Etenim „quod inest alicui *ab agente*, oportet esse actum eius, agentis enim est facere aliquid actu", ait S. Thomas. Atqui, pergit, „omnes aliae substantiae habent esse a primo agente, et per hoc ipsae substantiae creatae *sunt*, quod *esse ab alio* habent". Ergo „esse (existentia) inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem, cui *actus* inest, *potentia* est, nam actus in quantum huiusmodi ad potentiam refertur. In qualibet ergo substantia creata est potentia et actus".[2]) Ita passim S. Doctor. Quid inde contra nostram sententiam sequatur, non videmus. Ex eo enim,

---

[1]) I. p. qu. 3. a. 4.

[2]) Cont. gentil. II. 53.

quod cuiusvis creaturae essentia *ex sese* non sit sive existat, sed ab alio „sit facta actu“, utique consequitur, eiusmodi essentiam ex sese dicere *potentiam* tantum existendi, ad quam „potentiam refertur“ iste *actus*. Expressis verbis id quidem docet opusculum, quod voluminibus S. Thomae insertum reperitur: „De quo est et quod est“; ibi enim legimus: „In tali quidditate (quae „habet aliquid non a se“) invenitur potentia et actus, *secundum quod ipsa quidditas est possibilis*“.[1]) Ergo ex hac doctrina S. Thomae neutiquam inferri licet, essentiam a suo actu differre veluti res a re. Secundum S. Thomam igitur esse sive existentia comparatur ad essentiam, quae est aliud sive distincta ab esse, ut actus ad potentiam, quia essentia *ex sese* in potentia tantum obiectiva est, et *ab alio* fit actu, *concedo;* quia essentia est potentia subiectiva et existentia est huius potentiae actus, *nego*. — Vel ita: essentia ad existentiam comparatur ut potentia ad actum *logice*, concedo, *physice*, nego.

8. „Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Quum enim dico esse hominis vel equi vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem, ut illud, cui competit esse“.[2])

R. „Scite, inquit Molina, existentia tum a D. Thoma hoc loco (qu. 3. a. 4) et quaestione sequenti a. 1. ad 3. tum etiam ab aliis doctoribus *communiter* adpellatur *actualitas omnis formae atque naturae*, immediate actuans atque praestans cuicumque naturae singulari et parti singulari naturae actu existere, etiam materiae primae, quam credimus immediate habere a suo effectore

---

[1]) Opusc. 67.

[2]) 1. p. qu. 4. a. 1. ad 3; cf. qu. 3. a. 4; qu. 7. a. 1; a. 2. ad 1.

Deo suam peculiarem existentiam, qua formaliter existit".[1]) Unde quidquid actu est sive materia sive forma, actu id est suâ existentiâ, quippe quae *actualitas* omnium rerum sit atque etiam formarum. Sic igitur omnes res ipsaeque formae non sunt sive existunt nisi *recipiant* existentiam, qua ex potentia ad actum transferantur. „Omne, inquit S. Thomas, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc, quod receptum est in eo, est actus eius; ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia (i. e. spiritus purus) sit in potentia respectu esse, *quod a Deo recipit*, et illud esse receptum est per modum actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis".[2]) Hinc existentia non comparatur ad ea, quae in re unaquaque insunt, „sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens"; id enim, quo homo vel equus *formaliter existit*, non est essentia hominis vel equi, sed utriusque existentia, qua a Deo receptâ formaliter existunt. Itaque non essentia, ut quae ex sese mera sit potentia et „cui competit esse", sed „ipsum esse consideratur ut formale et receptum". Quod quum ita sit, responsum, quo S. Thomae sententia aperiatur, est hoc: existentiam esse receptam *ab aliquo*, nempe Deo, *concedimus;* existentiam esse receptam *in aliquo*, nempe in essentiam tamquam in potentiam subiectivam adeoque rem diversam, *negamus*. Nuspiam id S. Thomas docet.

9. „Sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter".[3])

R. Ne in transitu quidem S. Thomas hoc loco nostram quaestionem tangit. Quî enim fieret, ut „in

---

[1]) In 1. p. qu. 3. a. 4; cf. Conimb. l. c.: Kleutgen, l. c. n. 579.
[2]) De ente et essentia, c. 5.
[3]) In Boët. de hebdom. lect. 2.

simplicibus" rationis distinctionem, „in compositis" contra realem Thomas interponeret? Qua ratione ac viâ ista existimatio firmari possit, nemo est, qui valeat comminisci. Enimvero aut disputat Aquinas hoc loco de distinctione inter essentiam et existentiam, aut de ea non disputat. Si de ea non disputat, cur igitur hunc locum excitant? Sin vero de ea disputat, actum est de sententia Thomistis cunctis certissima *„in omni ente creato* essentiam realiter distingui ab existentia", siquidem S. Thomas expressis verbis hoc loco negasse dicatur, in simplicibus eiusmodi discrimen esse reale. Aliena scilicet a nostra disputatione sunt, quae Aquinas heic expendit. De qua re nullus citatam lectionem attente examinanti scrupulus poterit restare. Ponderemus singula diligenter.

I. „Esse, inquit, et quod est in compositis differunt realiter". Et cur? 1) Quia „dictum est supra, quod *ipsum esse non participat aliquid*". Videamus igitur, quid hac de re supra S. Thomas dixerit. „*Esse*, ait, non significatur sicut ipsum *subiectum essendi*, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus; unde sicut non possumus dicere, quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere, quod *ipsum esse sit*". Itaque esse *abstractum* (ut currere) non est subiectum essendi atque adeo *non est* (ut currere non currit). 2) Sed vero id „*quod est* significatur sicut *subiectum essendi;* sic id, quod currit, significatur sicut subiectum currendi. Et ideo sicut possumus dicere de eo, quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere, quod *ens* sive *quod est, sit*, inquantum participat actum essendi". *Ens* igitur „concretive" acceptum (ut currens) est *subiectum essendi* et, quatenus participat actum essendi, *est*. 3) Unde „*esse non potest participare aliquid*". Etenim nullus modus poterit excogitari, quo *esse* participet aliquid, siquidem „ipsum esse est *communissimum*, unde

ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud". 4) E contrario „*quod est sive ens*", quoniam „concretive" dicitur, „participat ipsum esse" et quidem „per modum, quo concretum participat abstractum".

II. Ipsum esse „*non habet aliquid extraneum admixtum*". Namque 1) „ipsum esse significatur *abstractum*", atque ita „nihil habet admixtum praeter essentiam suam" sive „non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam". Etenim „quodcumque abstracte consideratum", „non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas vel albedo et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur, *ut quo* aliquid est homo, et albedo, *quo* aliquid est album; non est autem aliquid homo formaliter loquendo nisi per id, quod ad rationem hominis pertinet et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt". 2) „Aliter autem se habet in his, quae significantur *in concreto*". Ex quo *ens* sive *id quod est*, siquidem concrete accipitur, aliquid praeter essentiam suam habere potest. Ita „homo (concrete) significatur, ut qui habet humanitatem, et album, ut quod habet albedinem; ex hoc autem, quod homo habet humanitatem, non prohibetur habere aliquid aliud, et ideo homo potest aliquid aliud habere quam humanitatem. Et haec est ratio, quare albedo vel humanitas significantur per modum partis et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto." Pari ratione quum „ipsum *esse* significetur *abstractum*, id autem, *quod est*, ut *concretum*, consequens est, quod id, *quod est*, potest aliquid habere praeter suam essentiam, sed ipsum *esse* nihil habet admixtum praeter essentiam suam". 3) Quia itaque „id, *quod est*, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est, quod in eo consideretur duplex esse", alterum spectatâ

formâ eâ, qua is, qui eam habet ut constituentem essentiam suam, „dicitur habens *esse simpliciter*“; alterum spectatâ eâ formâ, qua is, quia eam habet „non dicitur esse simpliciter, sed *esse aliquid*, sicut secundum albedinem homo dicitur *esse albus*, quum ista forma „sit extranea ab essentia“. Hoc igitur posterius esse est accidens, prius vero substantia. Nam „ubi dicitur de re, quod sit aliquid et non sit simpliciter, significatur accidens, quia forma, quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei“; sed significatur substantia ubi „forma faciens esse constituit essentiam rei“. 4) Quare „ad hoc, quod aliquid *sit simpliciter subiectum* (e. g. homo), participat ipsum esse, sed ad hoc, quod *sit aliquid*, oportet, quod participet aliquo alio; sicut homo ad hoc, quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem“. 5) Sed tamen „primo oportet, ut intelligatur, aliquid *esse simpliciter*, et postea, quod *sit aliquid*“. „Nam aliquid *est simpliciter* per hoc, quod participat ipsum esse, sed quando iam est, scilicet participatione ipsius esse, restat, ut participet quocumque alio ad hoc, ut *sit aliquid*“.

III. Atque haec quidem „de diversitate *ipsius esse* (abstracte considerati) et eius, *quod est*“ (sive entis concrete spectati) „secundum *intentiones*“ dicta sunt; iam vero Aquinas „ostendit, quomodo *adplicentur ad res*“. Itaque sicut esse abstracte sumtum et quod est sive ens concrete acceptum (e. g. humanitas et homo) „differunt in simplicibus (e. g. in angelis) *secundum intentiones*, ita in compositis differunt *realiter*, quod quidem manifestum est *ex praemissis*. Dictum est enim supra, quod ipsum esse *neque participat aliquid*, ut eius ratio constituatur ex multis, neque *habet aliquid extraneum admixtum*, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo *ipsum esse non est compositum;* res ergo composita non est suum esse, et ideo dicit (Boëtius), quod in omni composito aliud est esse et aliud ipsum compositum“.

Integram S. Thomae doctrinam citato loco expositam accurate explanavimus. Quid vero quaeso ista ad nostram quaestioem adtinent? Hanc scilicet ne leviter quidem adtingunt. Doctrinam saepissime alibi tractatam S. Thomas hoc loco evolvit decernens, esse abstracte consideratum (puta humanitatem) et id quod est (v. c. homo) in rebus compositis *realiter* distingui, in simplicibus *sola ratione*. Id vero his rationibus firmat: *esse* compositorum (abstracte sumtum) non est compositum; id *quod est* contra compositum est; *esse* nihil participat, id, *quod est*, participat ipsum esse; *esse* non est subiectum essendi, id, *quod est*, est subiectum essendi; *esse* nihil habet praeter essentiam; id, *quod est*, aliquid habet admixtum praeter essentiam. Quae omnia aliter se habent in simplicibus. Est enim veterum doctrina, in simplicibus eandem numero rem esse essentiam et individuum; unde in spiritibus puris tot esse species quot individua; in compositis autem individuum ex omni parte idem non esse atque essentiam, sed reali discrimine ab ea differre, siquidem quaedam sint in subiecto, quae ad individuum pertinent, non tamen ad essentiam. Nimirum *principium individuationis*, quod dicunt, in compositis ex doctrina veterum fere communi est materia signata seu certa quantitate donata, qua fiat, ut cuiuspiam speciei individua multiplicari possint. Individuum, inquiunt, „addit super naturam communem materiam designatam, quae est individuationis principium. Unde differentia naturae et suppositi non invenitur nisi in habentibus materiam. Unde Avicenna dicit, quod *quidditas simplicitatis est ipsum* simplex".[1]) Ubi igitur „invenimus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse aut non esse. Si est esse, sic est essentia divina, quae est suum esse

[1]) Auctor scripti ad Hannibaldum l. c.: cf. 1. p. qu. 3. a. 3; a. 6.

et omnium simplex; si non est esse, oportet, quod habeat suum esse acquisitum ab alio et sic est omnis quidditas creata. Et quia quidditas posita est non subsistens in materia, non acquiritur ei esse in altero (scil. in materia), sicut quidditatibus compositis, imo acquiritur ei esse in se et ipsa quidditas erit hoc, quod est suum esse et quo est".[1]) — Sed de his satis.

S. Thomam igitur contrariam sententiam docuisse, nemo nisi forte partium studio commotus certo tutoque demonstrari posse praedicabit.

Dem. 2. part. Multa sunt ac varia ab adversariis allata argumenta, quibus suam sententiam fulcire se posse existimant. Praecipua iterum expendemus.

1. Deus est suum esse sive existere, quia essentia eius ab existentia sua non distinguitur. Si igitur creata essentia ab existentia sua non distinguitur, etiam creatura est suum esse sive existere.

R. 1) Retorqueo argumentum. Existentia rei creatae et ipsa procul dubio est creata. Porro ista existentia aut alia re constituitur existens aut se ipsa existit. Si alia re constitui dicatur existens, manifesto itur in infinitum; si vero se ipsa existit, hoc ipso est *suum esse*, quoniam, postquam a Deo est effecta, non alio quopiam, sed se ipsa est et existit. Ergo non repugnat, rem creatam existere se ipsa hincque dici suum esse.

R. 2) Distinguo maiorem: solus Deus est suum esse in sensu identico simulque in sensu formali, *concedo;* solus Deus est suum esse in sensu identico, *nego.* Itaque solus Deus *ex sese* ac vi suae essentiae est atque adeo divina essentia formaliter spectata necessario existit. Unde „in sensu formali" Deus est suum esse, si-

---

[1]) De quo est et quod est. Opusc. 67; cf. 1. p. qu. 50. a. 1; cont. gent. II. 52; de spirit. creat. a. 1; in II. dist. 3. qu. 1. a. 1.

quidem actu existere est de essentia Dei. Sed res creata omnis ex sese ac vi suae essentia non *est*, sed esse *potest*. Verum ubi facta fuerit atque producta ista essentia, existit non re a se distincta, sed *se ipsa*. Est igitur *re idem* ac existentia et sic consequenter existentia de hac essentia „in sensu identico" praedicatur. Ergo res creata omnis a Deo effecta *suum est esse in sensu identico*.

2. Deus est ens „imparticipatum"; res creata quaelibet est ens „participatum". Ergo huius essentia participat sive recipit existentiam. Quoniam autem recipiens et receptum sunt res distinctae, essentia recipiens est res distincta ab existentia recepta.

R. Essentia recipit existentiam in semet tamquam in rem ab existentia distinctam, *nego;* recipit eam ab alio tamquam a causa efficiente, *concedo*. Egregie, quod volumus, iam pridem Alexander Alensis „*Doctor irrefragabilis*" († 1245) explanavit. „Non est, inquit, imaginandum, quod *una res* sit, quae participat sicut essentia, et *alia*, quae participatur sicut esse, sed quia *una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis;* haec enim realitas de se non est nisi *sub modo possibili*, quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet *per vim agentis*".[1]) Saepissime id quidem S. Thomas repetit docens, ens creatum esse „ens per participationem", quia essentia eius non sit esse eius. „Quod, inquit, habet esse et non est esse, est ens per participationem".[2]) Quibus verbis ubique eandem sententiam subiicit, nimirum ens omne, quod praeter Deum sit, *a Deo esse effectum*. „Deus, ait, est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, Deus igitur est *causa essendi omnibus aliis*".[3]) Adversarii

---

[1]) In 7. metaph. text. 22.

[2]) 1. p. qu. 3. a. 4. [3]) Cont. gent. II. 15.

contra ubivis supponunt, ens ideo dici „participatum“ sive „per participationem“, *quod essentia eius participet recipiatve existentiam* atque ita essentia sit res seu potentia subiectiva, in quam sit alia res, videlicet existentia, tamquam actus recepta, quum tamen S. Thomas expressis verbis mentem suam aperiens scribat, essentiam dici „in potentia respectu esse, quod a Deo recipit“[1]) adeoque respectu *causae efficientis*. Contestamur iterum S. Doctorem: „Omne, quod non habet *aliquid ex se*, sed recipit illud *ab alio*, est *possibile* vel *in potentia* respectu eius; ideo ipsa quidditas est *sicut potentia* et suum esse acquisitum est sicut *actus*“. Unde vero „esse acquiritur“? „A Deo acquiritur“.[2]) Hinc auctore S. Thoma existentia recepta quidem *ab alio* dici debet; nullibi vero *in aliud* recipi S. Doctor docet. Ex quo tandem denuo efficitur, essentiam posse quidem *logice* comparari ad existentiam ut potentia ad actum, sed tamen physicam potentiam respectu actus physici non esse.[3])

3. Deus est simplex, res creata omnis composita. Atqui discrimine reali inter essentiam et existentiam non admisso quaedam res creatae, quippe omnem praeter hanc compositionem respuentes, aeque simplices existerent ac Deus.

R. Concedo maiorem, nego minorem. Etenim quaelibet res creata sive spiritalis sit sive concreta ac mixta multiplicem compositionem tam physicam quam logicam seu metaphysicam admittit; omnis enim res creata *physice* quidem componitur ex *subiecto et accidentibus* et, si tamen corporea sit, ex materia et forma, *logice* autem ex natura et hypostasi, ex potentia et actu, de quibus infra pluribus dicemus. Tantum igitur distat

---

[1]) De ente et essentia, c. 5.

[2]) In II. dist. 3. qu. 1. a. 1.

[3]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 578.

res creata omnis a Dei simplicitate. De quo S. Thomas in hunc modum disserit: „Esse, secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est, *de cuius intellectu non est suum esse*, quod patet ex hoc, quod intelligi potest cum hoc, quod ignoretur *an sit*, sicut phoenicen vel eclipsim vel aliud huiusmodi. Alia autem natura invenitur, *de cuius ratione est ipsum suum esse*, imo *ipsum esse est sua natura*. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum *ab alio*, quia illud, quod res *ex sua quidditate* habet, *ex se* habet. Sed omne, quod est praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed quum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat *ex partibus*, oportet, quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur[1]); et ideo quidditas compositi non est ipsum, *quod est*, sed est hoc, quo aliquid est, ut humanitate est homo. Sed *quidditas simplex*, quum non fundetur *in aliquibus partibus*, subsistit in esse, quod sibi a Deo acquiritur et ideo ipsa quidditas angeli est, quo subsisit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id, quo (al. *quod*) est[2]), sicut motus est id, quo aliquid determinatur moveri. Et sic angelus *compositus* est ex *esse* et *quod est* vel *ex quo* est et *quod est*. Et propter hoc in libro *De causis* (propos. 3) dicitur, quod intelligentia (i. e. spiritus purus) non est *esse tantum*, sicut

---

[1]) Cf. quae supra diximus de loco a Complutensibus aliisque citato ex lectione 2. in Boët. de hebdomadibus, videlicet, in compositis *esse* sive *quidditatem* non esse *subiectum essendi*, sed id *quod est* sive suppositum vel individuum.

[2]) Ob absentiam materiae, individuationis principii, quidditas simplex est *ipsum* simplex.

causa prima (Deus), sed est in ea *esse* et *forma*, quae est quidditas sua". Et infra demum concludit: „Et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia".[1]) Quorum quidem quid de Deo dici possit, non est; ergo etiam reiecto discrimine reali essentiam inter et existentiam, satis multa remanent, quibus infinite divina simplicitas a cuiusvis rei factae simplicitate distet.

Quaenam denique sit ista „compositio ex actu et potentia", quam S. Doctor ponit, bene exponit Suarez: „Compositio ex esse et essentia dicitur de ratione entis creati *secundum fundamentum*, quod in ipso ente creato habet. Hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura *non habet ex se actu existere*, sed tantum est *ens potentiale*, quod *ab alio* potest *esse* participare; nam hinc fit, ut essentia creaturae *concipiatur* a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia ens in actu constituitur".[2])

4. Deus habet esse irreceptum, res creatae esse receptum; secus enim earum esse foret illimitatum, siquidem quo limitaretur, non haberet. Sed si essentia re idem est ac existentia, hanc illa non recipit ac proinde res creata habet esse irreceptum.

R. Distinguo maiorem. Deus habet esse irreceptum, quia est *a se*, et res creata habet esse receptum, quia est *ab alio*, *concedo;* res creata habet esse receptum *in alio*, ab hoc esse scilicet distincto, *nego*. Negamus pariter rationem additam. Namque existentia, quippe finita, non solum ex sese *formaliter* atque *intrinsece* est limitata, quoniam hanc determinatam perfectionem habet, verum etiam *extrinsece* et *efficienter* est limitata a causa sua, nempe a Deo producente eam secundum hanc certam rationem ac perfectionem.

---

[1]) In II. dist. 3. qu 1. a. 1.

[2]) l. c. disp. 31. sect. 13.

Ceterum essentia sive, quae est loquendi consuetudo adversariorum, „esse essentiae“ ex sententia eorum recipit quidem aliud, sed non est receptum, quum non habeat subiectum, in quo recipiatur. Ergo concludimus, „esse essentiae“ fore illimitatum et ipsum, utpote irreceptum.[1]) Scilicet non restat, nisi ut ponamus, eodem modo existentiam limitari, quo essentia limitetur, quum eadem sit res, et hinc rem creatam formaliter limitari ex se ipsa, efficienter a causa efficiente eam, atque ita demum limitatam esse, quia necessaria non sit sive existat.

5. Quibus diversa praedicata conveniunt, diversae sunt res. Iam vero essentiae et existentiae plane diversa praedicata conveniunt. Etenim 1) existentia rei creatae ex causa efficiente pendet, essentia ex huiusmodi causa non pendet; 2) propositiones, quae de rerum essentiis formantur, sunt necessariae aeternaeque veritates, sed quae de existentia formantur, sunt contingentes; 3) existentia oritur et in nihilum interit, sed essentia non ita; 4) res prius dicuntur esse in potentia, quam in actu quoad essentiam, sed non quoad existentiam; insuper essentia dicitur in potentia ad existentiam, sed quum ad se ipsum nil dicatur esse in potentia, diversae sunt res; 5) alia est quaestio, an sit, alia quaestio, quid sit; illa respicit existentiam, haec vero essentiam; 6) essentia per se rei convenit, existentia per accidens.

R. Distinguo maiorem. Quibus diversa praedicata conveniunt, diversae sunt res interdum; *concedo*, semper ac necessario; *nego*. — Distinguo minorem. Essentiae notionali vel possibili et existentiae diversa praedicata conveniunt; *concedo;* essentiae, quae non amplius mere possibilis sit, et existentiae; *nego*. — Ad 1) essentia

---

[1]) „Essentia, quae non est recepta, ut talis est limitatae perfectionis; ergo ut aliquid sit limitatum, non debet habere subiectum“. Arriaga, l. c. sect. 2.

possibilis, utpote nihilum physicum, ex causa efficiente non pendet: *concedo;* essentia, quae extra nihilum quocumque modo sit posita: *nego.* Ad 2) propositiones de rerum essentiis, quoad possibiles sunt ac notionales, sunt necessariae aeternaeque veritates: *concedo;* ubi extra nihilum sunt positae: *nego.* Ad 3) essentia, quae mere possibilis est, non oritur: *concedo;* prout extra possibilitatis statum versatur: *nego.* Ad 4) res prius sunt in potentia obiectiva, quam in actu quoad essentiam: *concedo;* in potentia subiectiva seu receptiva: *nego.* Nil ad se ipsum est in potentia obiectiva: *nego;* in potentia subiectiva seu receptiva: *concedo.* Socrates v. c. possibilis comparatur ad se ipsum existentem, ut potentia obiectiva ad actum suum. Ad 5) *nego.* Quaerimus etiam de Deo *an sit* et *quid sit;* et licet in Deo „*idem* sit, quod respondetur ad quaestionem *quid est* et ad quaestionem *an est*", ut ait S. Thomas[1]), nihilominus ambae quaestiones etiam quoad Deum recte proponuntur ac discernuntur teste eodem Aquinate, „quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est*".[2]) Itaque istae quaestiones reale discrimen haud arguunt. Ad 6) essentia per se rei convenit, existentia per accidens, quia res creata secundum Thomam „natura est, de cuius intellectu non est suum esse", quae proinde „intelligi potest cum hoc, quod ignoretur *an sit*[3]): *concedo:* quia essentia rei creatae a sua existentia realiter distinguitur: *nego.* *Esse* enim creatae rei est contingens; sed hoc *esse* est ipsa essentia a Deo facta atque producta. Quum igitur *per se* rei conveniat, quod *vi essentiae* suae eidem convenit, essentia autem ex sese non postulet, ut sit sive existat, *per accidens* dicitur esse, siquidem essentiae, quae ex se nonnisi potentia obiectiva est, accidit veluti, ut a Deo produceretur.

---

[1]) Cont. gentil. I. 10.

[2]) I. p. qu. 2. a. 2. ad 2.

[3]) In II. dist. 3. qu. 1. a. 1.

6. Essentia est indifferens ad esse et non esse, quoniam aliquando est, aliquando non est. Ergo realiter distinguitur ab esse. Id enim, quod successive subiicitur oppositis, distinguitur a quolibet eorum. Insuper nulla res opponitur sibi ipsa; sed essentia opponitur existentiae.

R. 1. Retorqueo argumentum. Ista res, quam adversarii existentiae vocabulo nuncupant, sane indifferens est ad esse, quum non ex sese, sed ab alio sit, hinc aliquando sit, aliquando non sit. Ergo ista res aut realiter distinguitur a se ipsa, id quod secum pugnat, aut alia re a se distincta opus habet, quâ sit, et sic in infinitum abimus. Ergo verum non est, id, quod indifferens est ad esse et non esse adeoque aliquando est, aliquando non est, realiter ab esse distingui. — Neque vero cum Caietano contra id dici potest, „falsum esse, quod esse sit indifferens ad esse et non esse", siquidem „hoc ipso, quod sit existentia, non dicat in sui ratione indifferentiam ad oppositum, secus posset idem simul esse et non esse".[1]) Cur enim „existentia non dicit in ratione sui indifferentiam ad oppositum"? Quodsi respondeatur, „idem esse et non esse" repugnare, alio derivatur responsio. Id profecto in ambiguo non est, idem non posse simul esse et non esse, quoniam *quando* res est, necessario est; hinc ista quidem responsio, ubi quaeritur de indifferentia cuiuspiam rei ad esse est nulla quaeritque flexiones. Itaque secundum omnes indifferentia rei ad esse nihil aliud est, quam indigentia rei alterius, qua tamquam causa sua ad esse determinetur. Quo sane fit, ut quamvis res sit, potuisset tamen non esse. Unde talis res per sese spectata, est potens esse et non esse. Quod quum in omnem rem creatam cadat, hinc *de intrinseco conceptu* cuiuslibet rei creatae est indifferentia ad esse et non

---

[1]) Liberatore, l. c. n. 23.

esse, licet quando sit, non possit simul non esse. Recte igitur positum est, existentiam esse aeque indifferentem ad esse vel non esse ac ipsa sit essentia atque adeo si haec egeat ob hanc scilicet causam re distincta, qua existens fiat, etiam illam existere „per aliam existentiam et ita porro, sine fine".[1]) Quodsi porro nobis occurratur, „indifferentiam, quam includit existentia ad hoc, ut sit vel non sit, oriri ex eo, quod sit recepta in subiecto indifferenti ad eam habendam vel non habendam"[2]), respondemus, imprimis istud subiectum, quum dicatur „indifferens ad habendam vel non habendam existentiam", *nondum existere*, sed *posse tantum* existere atque adeo esse in potentia obiectiva. Enimvero quod adhuc indifferens est ad esse vel non esse simpliciter, id adhuc physice plane nihil est ac propterea in nuda potentia obiectiva existendi versatur. Anne inter esse et non esse, reiecto principio exclusi medii, quoddam medium interponimus? Itaque istud subiectum temere hoc vocabulo nuncupatur. Deinceps existentiam denuo consideremus, quae quod „sit recepta in subiecto indifferenti", indifferentiam dicitur „includere ad hoc ut sit vel non sit". Quo demum pacto res quaepiam creata indifferens ad esse vel non esse dici possit *respectu rei alterius, quae eius causa efficiens non sit*, prorsus nos fugit. Scilicet eo ipso, quod ex concesso existentia non sit „indifferens ad hoc, ut existat vel non existat *ratione sui*", nulla penitus ratione potest esse indifferens „*ratione essentiae*". Etenim quod a Deo productum est eaque de causa, dum est, non potest non esse, id profecto non iam *ratione rei distinctae* „indifferens ad hoc, ut existat vel non existat" dici potest, quin pugnae edantur.

R. 2. Distinguo antecedens. Essentia est indifferens ad esse et non esse, quoniam aliquando est, ali-

---

[1]) Palmieri, l. c. p. 283. Cf. S. Thom. in 1. dist. 8. qu. 1. a. 2. ob. 2.
[2]) Liberatore, ib.

quando non est, scilicet essentia possibilis: *concedo;* essentia, quae ex concessis est actualis, realis, positiva etc.: *nego.* Haec enim quum extra causas suas sit posita, *est,* ac proinde indifferens tantummodo dici potest, quatenus licet sit, potuisset tamen non esse sive a causa sua non produci. Eadem denique ratione distinguimus probationes adiectas.

7. Essentiae lapidis non existentis aut additur aliquid, quo sit dicaturque existens aut nihil eidem additur. Prius si datur, reale discrimen inter essentiam et existentiam pariter est dandum; posterius ubi conceditur, sequitur absurdum, nempe non existens fieri existens sicque contradictorium in contradictorium mutari.

R. Non existens fit existens h. e. nihilum fit aliquid: *nego;* quod in sua causa conclusum erat, e causa egreditur poniturque ab ea in actu: *concedo.* Id igitur quod non exstitit et possibile tantum fuit, ubi extra causam suam fuerit positum, actu est. „Unde numquam sequitur, in creatione *non ens* converti in *ens* et nihilum in aliquid h. e. negationem existentiae in ipsam actualem existentiam, id namque prorsus repugnat, sed solum sequitur, incipere esse, quod antea non erat, et existere, quod antea non existebat".[1]) Ex quo efficitur, ad essentiam nihil novum accedere, quando creatur, sed in rerum natura aliquid novi, quod a ceteris rebus sit diversum, produci.

8. Realiter inter se differunt, quae potentiis re ipsa diversis adprehenduntur. Sed rerum essentia obiectum est intellectus, existere easdem percipit sensus.

R. Nego maiorem. Tametsi intellectus universale percipiat et sensus singulare, attamen natura a singulari, cuius est, re distincta non est. — Concedo minorem.

---

[1]) Mastrius, l. c. qu. 1. a. 4. n. 56.

Nam quod sensus percipit, idem intellectus cognoscit; visus v. c. cognoscit colorem et intellectus, licet inaequali ratione.

9. „Existere hodie non est existere heri aut cras, et tamen eadem est essentia hodie et cras; ergo essentia distinguitur ab existentia".

R. 1. „Hoc argumentum, cui nonnulli recentiores valde confidunt, nimium probat, scilicet existentiam hic vel Romae esse diversam; nam existere hic non est existere Romae; ergo sunt duae existentiae praecise ex eo, quod sim hic vel Romae; quod tamen absurdum est".[1])

R. 2. Existere hodie non est existere heri aut cras *intrinsece* et *formaliter:* nego; *extrinsece* et quoad modum sese habendi ad tempora diversa: concedo.

10. „Cognitio est reproductio idealis. Quare si existentia rerum factarum esset idem cum essentia, impossibile esset, ut earum species intelligibilis determinaret nos ad cognitionem solius essentiae, seclusa existentia, quia nequiret unum sine altero repraesentare".

R. Verum id foret, si res facta natura esset „de cuius ratione est ipsum suum esse": *concedo;* si „natura est, de cuius intellectu non est suum esse", quae proinde „intelligi potest cum hoc, quod ignoretur an sit":[2]) *nego.* „Existentia, ait Ferrariensis, nihil facit ad intellectionem quidditatis et naturae".[3]) Ceterum quoties distinguimus alia atque alia unam numero rem concipientes?[4])

---

[1]) Arriaga, l. c.

[2]) S. Thomas, in II. dist. 3. qu. 1. a. 1.

[3]) In 1. cont. gentil. c. 53.

[4]) „Intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus, *sine quibus in rerum natura non existit.*" S. Thomas, cont. gentil. I. 53.

11. „Quum *esse existentiae* sit simplicissimum et formalissimum, non potest aliter multiplicari nisi quatenus recipitur ut actus in diversis subiectis seu essentiis. Secus deesset interna ratio multiplicationis“.

R. Nego adsertionem. Existentia eadem plane ratione multiplicatur, qua multiplicatur essentia, siquidem una numero sunt res. Multiplicatur autem productione seu positione extra suam causam. Neque enim aliam „rationem *multiplicationis*“ intelligere valemus. At „interna“ ista ratio utique non est; nam *multiplicabilitatis*, ut aiunt, rationem quidem *internam* agnoscimus, quae eo continetur, quod plura eiusdem speciei individua existere possunt, sed *multiplicatio* ab extero quodam effectore denominatur. Sed id quidem huc non spectat.

12. „Sicut in creaturis aliud est id, quod videt, intelligit, aliud est videre, intelligere, et universim actus distinguitur ab iis, quae habent tales actus, ita id, quod habet actum essendi distinguitur ab ipsa existentia sive actu essendi“.

R. 1. Nego paritatem. Etenim potentia videndi etc. est vera potentia subiectiva et receptiva atque idcirco ante actum videndi necessario existit. Ceterum si essentia foret eiusmodi potentia subiectiva et receptiva ab actu essendi distincta, existeret sine actu essendi i. e. existeret antequam existit, quoniam hinc quidem ab actu suo supponeretur existens, illinc autem hoc actu demum existens constitueretur.

R. 2. Quod habet actum essendi, distinguitur *re* ab ipso actu essendi: *nego;* ratione: *concedo.* Actus *physici* a respondente sibi potentia physica re quidem distinguuntur, non vero id, quod tamquam actus comparatur ad aliud tamquam ad potentiam. — At, inquiunt, „potentia essendi creaturis intrinseca distinguitur ab ipso actu essendi, in quo consistit existentia“.

Atqui, respondemus, potentia essendi eaque intrinseca non potest esse aliud, quam potentia obiectiva, quae omni rei possibili necessario convenit, cui tamen in ordine reali non respondet nisi actus intrinsecus essendi sive existentia.

13. „Existentia, quae est idem realiter ac essentia est una tantum, nempe Deus. Probatur. Si plures essent huiusmodi existentiae subsistentes, ad invicem distinguerentur aut ratione ipsius existentiae aut ratione alterius distinctivi; nihil est tertium. Non autem distinguerentur ratione existentiae, quia existentia ut existentia non patitur diversitatem; quod si ipsa distincta est in rebus diversis, ut puta in homine, bruto, lapide, non est distincta ratione sui, sed ratione diversarum naturarum, in quibus est. Sed neque distingueretur ratione alterius distinctivi adiuncti, quia hoc adiunctum non aliud esse potest, quam esssentia. Haec autem essentia iuxta adversarios idem realiter est ac existentia. Ergo si existentia in rebus creatis est realiter ipsamet earum essentia, existentia non multiplicaretur ratione sui, non ratione adiuncti, et ideo esset unica realiter in omnibus et unica realiter esset omnium essentia".

R. Distinguo primam adsertionem; existentia, quae est idem realiter ac essentia in sensu identico simulque formali, est una tantum, nempe Deus: *concedo;* quae est idem realiter ac essentia in sensu identico tantum: *nego.* Ad probationem quod adtinet iterum distinguo; existentia ut existentia non patitur diversitatem scilicet *abstracte* et *in ordine ideali* concepta: *concedo; concrete* et *in ordine reali* spectata: *nego.* Hinc S. Thomas: „Esse *in quantum esse* non potest esse diversum"[1]), „sicut, ait Ferrariensis, nec homo in quantum homo diversificatur".[2]) Sed existentia „ratione diversarum na-

[1]) Cont. gentil. II. 52. [2]) In h. l.

turarum, in quibus est", utique „distincta est", quoniam reapse est ipsa natura in ordine reali posita, sicut et homo „diversificatur" ratione diversorum individuorum. Quia enim individua sunt „praeter esse" hominis in quantum est homo, ideo ratione individuorum „diversificatur", et sic *esse* „potest diversificari, pergit S. Thomas, per aliquod, quod est *praeter esse*, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis", „propter aliam et aliam scilicet naturam hominis et lapidis", addit Ferrariensis. Sicut igitur negari non potest, „hominem in quantum homo" est, „diversificari" per individua, quibuscum re ipsa idem est, ita negari nequit, existentiam „ratione essentiae" „diversificari", quocum re ipsa idem est; quin imo praesertim ob hanc causam existentiae necessario distinguuntur eadem ratione, qua essentiae distinguuntur, ut et homines eadem ratione distinguuntur, qua individua distinguuntur. Ergo quia existentia in rebus creatis est realiter ipsamet earum essentia, existentia necessario multiplicatur, non quidem „ratione sui" sive ratione *ipsius esse*, quatenus est commune et abstractum, sed „ratione adiuncti" i. e. ratione eius, *quod est*. Ita homo quoque, quia in rebus ipsis est realiter Plato vel Socrates, certe multiplicatur, non quidem *ratione sui*, quatenus est homo sive abstractum, sed ratione individui sive eius, *quod est*. Quomodo denique si essentiae *plane diversae* producuntur et exstant, „unica realiter est omnium essentia"? Quum enim essentia producta ab ipsa sua existentia re non differat, existentiae distinguuntur et multiplicantur, sicut essentiae et versa vice. Scilicet tota ista argumentatio reddi potest ad hunc modum: Existentiae in ordine reali non distinguuntur nisi ratione naturarum, in quibus sunt, sicut homines in ordine reali non distinguuntur nisi ratione individuorum. Atqui natura sive essentia idem realiter est ac existentia, ut et individuum realiter idem est ac homo. Ergo existentiae in ordine

reali suis essentiis distinguuntur, sicut homines in ordine reali individuis. Unde productis distinctis essentiis producuntur pariter distinctae existentiae atque ita tot sunt diversae existentiae, quot sunt res diversae, et tot sunt res diversae, quot sunt diversae existentiae.

14. „Existentia, quae est idem realiter ac essentia est necessaria". Constat enim, „essentias rerum esse immutabiles et necessarias, et hoc sive considerentur in ordine ideali seu possibilitatis sive in ordine reali. Essentia autem complectitur ea, quae suam definitionem ingrediuntur. Si ergo essentia existens est idem realiter ac existentia, haec erit necessaria, sicut necessaria est essentia; et sic essentia non potest privari se ipsa, ita non posset privari existentia. Et sic omnis creatura necessario existeret. Unde merito S. Bonaventura ait: Creaturas esse mutabiles quoad existentiam, non vero quoad essentiam".

R. Distinguo adsertionem: est necessaria vel absolute vel hypothetice: *concedo;* est necessaria absolute, subdistinguo, si existentia est de ratione essentiae atque adeo „ipsum esse est sua natura", ut scribit S. Thomas: *concedo;* si existentia non est de ratione essentiae et hinc „habet esse acquisitum ab alio": *nego.* Quoad probationem distinguo maiorem: essentiae rerum sunt immutabiles et necessariae, si considerentur in ordine ideali seu possibilitatis: *concedo;* in ordine reali, subdistinguo: respectu notarum essentialium et elementorum constituentium: *concedo;* respectu positionis extra nihilum et causas suas: *nego.* Ex his cetera sunt diiudicanda. Certe essentia possibilis et in ordine ideali considerata non potest privari se ipsa, in ordine reali autem potest privari existentia et sic interire in nihilum physicum, siquidem existentia est ipsa essentia extra nihilum posita. — Ceterum qui haec opponit, ille alibi ipse „per *esse* illud, inquit, quo formaliter et imme-

diate constituitur res in actualitate essentiae, entitas incipit esse aliquid in ordine essentiae".[1]) Atqui, dico, „illud esse" est idem realiter ac essentia actualis, ergo erit necessarium, sicut necessaria est ipsa actualis essentia. Quidquid igitur adversarius de illo esse sive de ista essentia affirmaverit vel negaverit, idem nos de existentia sive de essentia affirmabimus vel negabimus.

15. „Existentia, quae est idem realiter ac essentia, est infinita. In natura existente duo intelliguntur tantummodo, scilicet essentia substantialis (de substantiis enim, ut animadverti, exclusive loquimur) et existentia; et prima est seu saltem concipitur ut potentia, secunda est actus. Actus autem dicit entitatem seu perfectionem, potentia vero, ut potentia est, dicit imperfectionem seu negationem entitatis, quam per actum habet. Sed entitas seu perfectio, praecise ut talis et ut sola est, est infinita, quia ratio finiti habetur ex entitate limitata, quae limitatio est entitatis negatio. Igitur si existentia, quae est actus, non comparatur ad essentiam, sicut ad potentiam, quae realiter sit principium limitans eius entitatem, sed est idem realiter cum ipsa, haec existentia-essentia erit realiter infinita, seu ut S. Thomas dicit (II. cont. gentil. 52.): esse (existentia) subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente".

R. Prima adsertio distinguenda est eodem modo, quo supra id fecimus. Sequentia, si tamen de rebus

[1]) Obiicit videlicet sibi Zigliara (l. c. p. 294) ex Suaresio: „Esse nihil aliud est quam illud, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas secundas et desinit esse nihil et incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse, quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae. Ergo est verum esse existentiae". Respondet ad minorem: „per esse illud, quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae, entitas incipit esse aliquid in ordine essentiae: concedo; in ordine existentiae: nego.

factis praedicentur, transmittimus. Ubi vero „entitas seu perfectio, praecise ut talis et ut sola est, infinita esse“ dicitur, distinguimus: perfectio, praecise ut talis et ut sola est h. e. abstracte et secundum formalem rationem sive definitionem accepta, est infinita: *nego;* h. e. quae „omnem perfectionem essendi comprehendit“, ut scribit ibidem S. Thomas: *concedo.* Et sane si „ratio finiti, ita adversarius, habetur ex entitate limitata“, ratio infiniti omnem omnino entitatis limitem removeat necesse est atque ita „omnem perfectionem essendi comprehendit“. Quod sequentia adtinet, saepenumero iam ostendimus, essentiam non posse dici potentiam, quae sit reale principium, quin repugnantia inducatur; diximus pariter, existentiam et extrinsece esse limitatam a causa effectrice et intrinsece et formaliter propria sua perfectione, quae *haec* sit et ultra non progrediatur, siquidem aliud non sit, quam ipsa essentia haec determinata eaque producta; denique identidem advertimus, essentiam licet careat subiecto, in quo recipiatur, ut loquuntur adversarii, esse tamen limitatam ac propterea eiusmodi subiectum temere desiderari. His igitur neglectis ad S. Thomam nos convertamus. Itaque S. Thomas cap. 52., ex quo ista argumenta adsumta esse dicuntur, id agit, ut ostendat, in angelis „differre *esse* et *quod est*“. Porro *esse*, quod opponitur in hunc modum a S. Thoma ei, *quod est*, denotat *esse irreceptum in subiectum* sive sit esse, cui, quum sit ipsum esse *subsistens*, „nihil praeter ipsum adiungitur“ sive sit „esse *abstractum*“, quod „quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud“, ut supra exposuimus.[1]) Esse subsistens est nuum tantum, Deus, cuius proinde *esse* est absolute et simpliciter irreceptum. *Esse* contra *abstractum* non est „subiectum essendi“, sed res factae omnes sive

[1]) Cf. pag. 114 n. 9.

cuncta „subiecta essendi" ipsum participant et sic „diversificatur per aliquid, quod est praeter esse" atque adeo in omnibus differt *esse* et *quod est*. Quo utique fit, ut *esse* usque determinetur aliquo recipiente. „Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente". At haec contra nostram sententiam haudquaquam dicuntur, ut supra satis demonstravimus.

16. „Essentia, quae est idem realiter ac realis essentia est improducta. Essentia cuiuslibet rei sive consideretur in statu possibilitatis sive in statu realitatis, praecise ut essentia est, non constituitur per aliquam causam efficientem sui productivam, sed per se ipsam, hoc est per principia sibi propria et intrinseca ipsam constituentia. Ergo si existentia in rebus creatis realiter non distingueretur ab essentia, sicut essentia non est per causam efficientem extrinsecam, ita realiter existeret sine causa efficiente extrinsesa ipsam ad existentiam educente, quod est esse improductum. Hanc rationem paucis complexus est S. Thomas p. 1. qu. 7. a. 2. ad 1.: Hoc est, inquit, contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum".

R. Initio eadem ratione, qua supra usi sumus, distingui debet propositio prima. Quae sequuntur, ita sunt comparata ut secum pugnent et altera propositio alteri prorsus renitatur. Nimirum essentia considerata „in statu realitatis, praecise ut essentia est", non constitui dicitur „per aliquam causam efficientem sui productivam, sed per se ipsam". Sed tamen quivis videt, essentiam omnem „in statu realitatis" consideratam postulare causam (excepta divina), et essentiam „praecise ut essentia est" neque „in statu realitatis" considerari neque causam postulare. Nihilominus haec permixtio, in antecedente facta, in consequente adhibetur, ex qua scilicet absurdum quoddam deducatur. „Ergo,

inquit, si existentia in rebus creatis realiter non distingueretur ab essentia, *sicut essentia non est per causam efficientem* extrinsecam, ita realiter existeret sine causa efficiente" etc. At quaenam, quaeso, essentia „non est per causam efficientem"? Essentiane „in statu realitatis" considerata, an essentia „praecise ut essentia est"? Posteriorem notat adversarius et sic totum argumentum est irritum. Aut enim est hoc: essentia „praecise ut essentia" est non est producta, ergo non existit. Quod sane verissimum est et a nemine in dubium vocatur. Aut erit hoc: essentia „in statu realitatis" considerata, est producta, ergo existit. Utrumque argumentum nostram quidem sententiam veram esse demonstrat, at neutrum id, quod probandum erat, evincit, nempe essentiam „in statu realitatis" positam et hinc effectam atque ita denique ex nostra sententia necessario existentem se ipsâ, esse „improductam". Quae denique ex S. Thoma excitantur, ad nostram rem minime pertinent. Quaerit ibi S. Thomas „utrum aliquid aliud, quam Deus, possit esse infinitum per essentiam". Et si quis fieri id posse putaret, quia, quum „virtus Dei sit infinita", „potest producere effectum infinitum", huic respondendum esse ait, „quod hoc sit contra rationem facti" i. e. pugnare cum re *facta* atque *producta*, „quod essentia eius sit ipsum esse eius" sive quod non sit *effecta* ab alio, „quia esse subsistens non est esse creatum". Itaque responsum Aquinatis ad istam dubitationem est hoc: Non potest Deus infinitum facere ac producere; nam quod infinitum est, est *esse subsistens* et ideo essentia eius est ipsum esse eius; atqui quod factum et creatum est, non est esse subsistens et eius essentia non est suum esse, quia ab alio est; ergo quod factum et creatum est, non est infinitum. Quae quidem ut vera sunt, ita contra nostram sententiam perspicue non sunt dicta, quin imo quaestionem motam ne extremis quidem digitis adtingunt. Sed haec quidem hactenus.

Thesis 21.

Interponenda est inter entis creati essentiam eiusdemque existentiam distinctio virtualis, cuius fundamentum est ea rerum factarum conditio, qua fit, ut non ex sese ac per essentiam suam, sed ab alio perque participationem possint existere.

Dem. Omnis res, quae ab alio poscit produci, ubi exstiterit, non tam est, quia *est*, quam quia *facta* et *creata* est. Quo fit, ut sola effectionis conditione posita res ista vere proprieque quidquam sit et dicatur, hac vero conditione nondum posita nihilum sit et habeatur. Unde intima entis creati ratio eo cernitur potissimum, quod factum sit ab alio atque productum. Exinde vero sequitur, ens creatum ex sese ac per essentiam suam in actu non esse, sed in potentia tantum, ut ab alio ad actum adducatur. Ex quo porro consequitur, totum, quod effectionis conditione posita concipimus *existens*, idem istud hac conditione semota ac negata nos concipere non posse nisi *potens*, ut producatur et existat. Etsi igitur essentia et existentia re unum sunt atque idem, quoniam totum id, quod effectionis conditione posita concipimus *existens*, et quod remota ista conditione concipimus *potens existendi*, est ipsa essentia, attamen fundamentum adest obiectivum, cui mens innixa existentiam ab essentia distinguat hancque ad illam tamquam potentiam ad actum sive subiectum recipiens ad actum receptum referat.

Quam quidem relationem in re ipsa nullam esse liquet, siquidem potentia ista non realis est ac subiectiva, sed obiectiva dumtaxat ac logica; nam essentia, quae semota existentia consideratur, nihilum est physicum, et formaliter tantummodo est, quatenus est obiectum alicuius cognitionis.

Ex quibus tandem efficitur, compositionem ex essentia et existentia, quae quidem a nulla re facta abest, non realem ac physicam, sed metaphysicam esse ac logicam, tametsi a mente non sit efficta, imo fundamentum eius sit in re ipsa.[1])

Scholia. 1) Quae diximus, id quoque declarant, cur „*existere de rebus factis contingenter praedicetur*". Aliud enim hac dictione non affirmatur, quam rem creatam omnem esse ens contingens ex eoque ita esse, ut non esse ei non repugnet. Sic igitur hac loquendi formula intima illa rei creatae indoles explicatur, de qua in thesi disseruimus. Unde et eidem distinctioni innititur, cuius fundamentum hanc ipsam rei creatae rationem intimam esse demonstravimus.

2) Ut supra iam notavimus[2]) scholastici existentiam nominant „ultimam rei actualitatem"; sed ab aliis vicissim „actus primus" adpellatur. De quo Suarez ad hunc modum disputat: „Existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiae non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim praedicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia adtributa essentialia et est id, quod nostro modo intelligendi ultimo modo advenit essentiae in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum, quae consequuntur essentiam sive sint proprietates sive operationes sive alia accidentia, existentia creaturae habet potius rationem actus primi, quam ultimi".[3]) Itaque proficiscitur is loquendi modus

---

[1]) Quae Suarez ea de re bene disputat, cf. supra p. 123.

[2]) Cf. pag. 113. n. 8.

[3]) L. c. disp. 31. sect. 11.

a modo concipiendi menti nostrae proprio. Quod enim in se unum est ac indivisum, id cogitatione dividimus, quo eius rationem plene comprehendamus. Atque ita evenit, ut explorantes, quid res sit, primo quidem essentiam adtributaque essentialia declaremus ac tunc demum toti huic existentiam quasi cogitatione addamus. Qua ratione existentia revera respectu essentiae eiusque necessariorum attributorum ultimum est, quod cogitamus, et quo, quidquid rei secundum essentiam convenit, actu esse adprehendimus. Sin vero operationes rei aliaque, quae essentiam consequi potius intelliguntur, respiciamus, quum prius sit *esse*, quam *agere*, existentia non iam ultimum, sed maxime *primum* est, quod rei convenire deprehendimus, utpote quae operationum sit ratio atque conditio.[1]) — Sed finis sit.

---

[1]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 579.

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM

LIBER SECUNDUS.

DE ENTIS DIVISIONIBUS.

Postquam de ipso ente diximus quantum nobis necessarium est nosse, iam hoc loco de entis divisionibus, quam, ut fere in more est, expositis demum entis proprietatibus, disserere maluimus, eo consilio, ut quae posthac tractanda sunt, plana atque perspicua ad intelligendum faceremus. Neque enim de *uno*, *vero*, *bono* aliisque inferius expendendis rationibus distincte disputare poterimus, nisi harum divisionum notitia mens prius fuerit imbuta.

Ac vera quidem sinceraque entis divisione Aristotelem gravissimas superasse difficultates, quibus prisca Graeciae philosophia pressa in perniciosissimos errores coniiceretur, scholastici cum S. Thoma persuasum habuere.[1]) Ad quos errores monistica, quam dicunt, philosophia, Hegelio praesertim duce, regrediens, ob eversas easdem divisiones tota via erravit. Est igitur, cur in has divisiones ponderandas diligentiam conferamus.

---

[1]) Kleutgen, l. c. n. 542.

Quaestio prima.

De ente absoluto et relativo.

Thesis 22.

Perpensa naturali vocabulorum absoluti ac relativi significatione, entis quidem absoluti nomen in ea, quibus quodam respectu ratio entis simpliciter ac primo convenit, cadere potest, entis autem relativi nomen in ea, quibus quodam respectu eadem entis ratio secundum quid et posterius atque ita non sine relatione ad aliud convenit.

Dem. 1) Principalis naturalisque vocabulorum absoluti ac relativi significatio flagitat, ut absolutum quidem nominemus, quod *in se* inspectum sit id, quod nomine suo exprimitur, relativum vero, quod respectu alterius demum sit id, quod nomine suo exprimitur. Sic sanitas in ordine physico bona sensu absoluto recte dicitur, medicina contra sensu relativo; sed prae bono ordinis moralis seu prae virtute sanitas quidem relativo, virtus autem absoluto sensu bona adpellatur; tandem prae bono increato, Deo, ad quem ordo moralis refertur, virtus relativo, Deus absoluto sensu bonus est.

2) Fieri igitur potest, ut idem prae vario, qui menti obversetur, rerum ordine modo absolutum modo relativum, sed tamen sub diverso respectu, sit dicen-

dum. Res enim ipsae eodem nomine notatae varia relatione inter se haud raro connectuntur, ita ut alia ex alia certa ratione dependeat; quocirca quidpiam ob aliam relationem absolutum, ob aliam relativum nominari poscit.

3) Unde *simpliciter* absolutum istud haberi necesse est, quod quacumque relatione spectatâ ex alio quoad rationem nomine expressam non pendet. Cuiusmodi est quod exemplum propositum adtinet, bonum increatum, siquidem ad aliud nomine boni notatum non refertur, ita ut ex eo ulla conditione pendeat, dum cetera bona universa ita referuntur ad ipsum, ut gradatione quadam ex hoc bono dependeant; ex quo *secundum quid* bona esse adparet.

4) Inde colligimus, absolutum id, quod nomen eius designat, *simpliciter* esse, relativum autem id, quod nomen eius designat, *secundum quid*, quoniam „quod sub conditione tale est, *secundum quid* est tale, quod autem absque conditione est tale, *simpliciter* est tale".[1]) Item colligitur, absolutum nomine, quo designatur, notari *primo*, relativum *posterius*. Nam „ratio specifica relativi, ait S. Thomas, consistit in hoc, quod ad aliud se habet"[2]); supponit igitur, ad quod refertur, et sic ratio nomine expressa ipsumque nomen evidenter *posterius* ei convenit atque per relationem ad aliud; huic ergo, ad quod refertur, et nomen et res nomine signata convenit *primo*. Namque „quod est per se, semper est prius eo, quod est per aliud".[3])

5) Quibus positis ita argumentari licet: ea, quibus nomen *entis* quodam respectu simpliciter ac primo imponitur, *entis absoluti*, quibus vicissim nomen *entis* quodam respectu secundum quid ac posterius hincque relatione ad aliud imponitur, *entis relativi* nomine recte notari.

---

[1] S. Thomas, 1. 2. qu. 6. a. 6.

[2]) 1. p. qu. 32. a. 2. obi. 3. [3]) S. Thomas, cont. gentil. I. 13.

6) Comprobari dicta hac quoque disquisitione poterunt. Quod tantum *in potentia* est, huic ratio entis per relationem ad id, quod *actu est* competit adeoque haud simpliciter ac primo, sed secundum quid et posterius. Qua de re illud merito *relative*, hoc autem *absolute* ens nuncupatur, tametsi absolutum ea ex parte dicatur, qua cum ente in potentia comparetur.

Deinde quod non est *in se et per se*, sed *in alio* inhaeret, huic pariter ratio entis obvenit per relationem ad id, quod est per se et in se et sic non simpliciter et primo, sed secundum quid est posterius. Quod igitur per se est, ubi cum eo, quod in alio est, comparatur, bene *absolute*, hoc autem *relative* ens nominatur, verum tamen ens per se absolute ens ea ex parte nuncupatur, qua cum ente in alio conferatur.

Denique quod *a se* non est, sed *ab alio*, huic quoque ratio entis eo obtingit, quod ad ens a se referatur, ergo non primo et simpliciter, sed posterius et secundum quid. Quam ob rem ens a se *absolute*, ens ab alio *relative* ens adpellatur, sed tamen ens a se idque solum non quadam ex parte, verum omni ex parte ac plane indeterminato infinitoque modo absolutum ens est diciturque. De quo infra.

Atqui haec quidem quadam quasi gradatione ostendunt, fieri posse, ut idem, quamquam diverso respectu, et absolute et relative ens nominetur; porro illud sub quavis conditione simpliciter absolutum ens dici, quod in ratione entis ad aliud referri omnino non possit ita, ut ab eo quocumque denique modo dependeat.

Corollarium. Recte igitur Kleutgen (l. c.) recentioribus exprobrat de nimis *angustis* finibus vocabulis absoluti et relativi constitutis, siquidem vocabulo absoluti esse *divinum* ac vocabulo relativi esse *factum* et *creatum* intelligi velint.

Thesis 23.

Κατ' ἐξοχήν absolutum illud ens unice nominari necesse est, quod est „ipsum esse per se subsistens"; et quodvis aliud ens cum illo comparatum relativum existimari debet.[1])

Dem. 1. part. „Esse per se subsistens" dicimus illud, quod non participat esse, sed est ipsum esse. Atqui, quod non participat esse, sed est ipsum esse, id quidem ut unice ens *κατ' ἐξοχήν* absolutum dicatur efflagitat. Ergo „esse per se subsistens" ut unice ens *κατ' ἐξοχήν* absolutum dicatur efflagitat. Et re vera *κατ' ἐξοχήν* absolutum in quopiam ordine id solum existimari potest, quod 1) nullo modo ad aliud refertur, quo sit id, quod nomen eius designat, quod adeo nulla ex parte in isto quidem ordine relativum est; cui 2) ea de causa ratio nomine expressa ab omni parte primo ac simpliciter ac nulla conditione secundum quid ac posterius convenit. Ergo in ratione entis *κατ' ἐξοχήν* absolutum illud existimari debet, quod 1) nullo modo ad aliud refertur, quo sit id, quod nomen entis designat, quod adeo nulla conditione in ordine entis est relativum; cui 2) ea de re ratio entis ab omni parte primo ac simpliciter ac nullo modo secundum quid ac posterius obvenit. At vero istiusmodi ens aliud non est, quam quod est „ipsum esse per se subsistens". Enimvero „esse per se subsistens", quum *non participet esse*, evidenter ad aliud in ordine entis nullo modo refertur, quo sit id, quod entis nomen exprimit adeoque nullo modo relativum est, neque etiam, quum *sit ipsum esse*, ex ulla parte ratio entis secundum quid ac posterius ei obvenire poterit, quin imo omni ex parte primo ac simpliciter eidem necessario convenit. Et sane quod

---

[1]) S. Thomas, 1. p. qu. 44. a. 1.

non est „ipsum esse per se subsistens“, id quum per aliud esse suum habeat, ad aliud perspicue referatur oportet, quo ratio entis nomenque sibi obveniat.

Dem. 2. part. Relativum est, cui ratio nomine notata relatione ad aliud atque ita secundum quid ac posterius obvenit. Sed cuivis enti, quod non est „ipsum esse per se subsistens“, ratio entis relatione ad aliud atque idcirco secundum quid ac posterius obvenit. Ergo quodvis ens, quod non est „ipsum esse per se subsistens“ est ens relativum. Etenim quod non est „ipsum esse per se subsistens“, participat esse, est proinde ab alio atque ad aliud necessario referendum est, quo sit dicaturque ens.

Thesis 24.

Ens *κατ' ἐξοχήν* absolutum est ens a se, ens necessarium, ens per essentiam entisque plenitudo atque ita ex nulla a semet distincta re dependet.

Dem. 1. Quaeritur, qua ratione ens dicatur esse *a se*, utrum *negative* ac *formaliter*, anne fortassis *efficienter*. Atque *efficienter* quidem a se id existimandum foret, quod suimet ipsum causa existeret. Sed quum prius nihil agat, quam sit, ens efficienter a se repugnantiam inducit. Fieri enim nequit, ut „aliquid sit sibi ipsi causa essendi“, nam „prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse, antequam haberet esse, quod est impossibile“.[1]) Bene autem ens *negative* a se esse dicitur, quod nempe non sit *ab alio*. Maxime demum a se illud esse dicitur, quod *rationem sui* in se ipso habet.

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. I. 22; cf. 1. p. qu. 3. a. 4.

Ex quo hoc ducimus argumentum: Ens est a se, si ab alio non est atque adeo rationem sui in se habet. Atqui ens κατ' ἐξοχήν absolutum, quippe ens per se subsistens, ab alio non est atque ita in se rationem habet sui. Ergo est a se. Ac vicissim quod a se non est, ab alio est illud suique rationem in alio habet; unde entis rationem nomenque nec primo nec simpliciter, sed ob relationem ad aliud habet ac sic denique nullo modo est κατ' ἐξοχήν absolutum.

2. Necessarium est, „quod non potest non esse".[1]) Sed ens κατ' ἐξοχήν absolutum „non potest non esse". Ergo necessarium est. Quod enim necessarium non est, huic non repugnat non esse; sed cui non repugnat non esse, in eo distinguere licet *posse esse* et *actu esse* seu potentia et actus; at vero in quo distinguere possumus hac ratione inter potentiam et actum, id ex se non est et hinc ab alio est; quod denique ab alio est, manifesto est relativum.

3. Ens per essentiam tunc dicitur, ubi „non sit aliud in eo essentia, quam suum esse; sua igitur essentia est suum esse".[2]) Atqui quod est ens κατ' ἐξοχήν absolutum ita se habet, ut „non sit aliud in eo essentia, quam suum esse", sed „sua essentia est suum esse". Ergo est ens per essentiam. Sicut enim „quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem". Quum igitur ens κατ' ἐξοχήν absolutum nequeat esse ens per participationem, ipsum quidem non habet esse, sed est esse; unde „aliud non est essentia, quam suum esse" estque proinde ens per essentiam.

4. Κατ' ἐξοχήν absolutum illud solum esse dicique potest, quod rationem nomine expressam omnino *puram*

---

[1]) Ib. qu. 82. a. 1.

[2]) Ib. qu. 3. a. 4.

citra cuiusvis disparati oppositique *admixtionem* in se complectitur. Itaque κατ' ἐξοχήν absolutum illud solum ens est dicique potest, quod est *esse purum* citra cuiusvis *non-entis admixtionem*. Etenim „necesse est id, quod est primum ens, esse in actu et nullo modo in potentia".[1]) Iam vero ens, quod omne non-ens excludit ac „nullo modo in potentia" est neque „habeat aliquid de potentialitate"[2]), necessario includit *omne esse*, igitur incapax est cuiusvis ulterioris perfectionis estque plenitudo entis. Sin vero cuiuspiam ulterioris perfectionis capax existeret, palam ad aliud referendum foret, a quo perficeretur. Quod quum enti absoluto adversetur, id quidem necessario plenitudo entis seu πέλαγος οὐσίας[3]) exstat.

5. Quod est ipsum esse entisque plenitudo, in ordine entis ex nulla a se distincta re pendet. Atqui quod in ordine entis ex nulla a se distincta re pendet, in nullo rerum ordine ex alio potest pendere. Namque entis ordo ceteros omnes includit ab eisque supponitur, quum ens omnia includat nullamque rationem excludat. „Omnium, ait S. Thomas, perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent".[4]) Ergo ens κατ' ἐξοχήν absolutum, utpote entis plenitudo, nec in ordine entis nec consequenter in ullo ordine ex re a se distincta dependet.

Corollarium. Recte itaque plerique sive philosophi sive theologi rationem propriam divinitatis seu divinae essentiae in ea, quae dicitur *aseïtas*, reponunt. Est enim secundum nostrum concipiendi modum radix communis omnium, quae in Deo insunt.

---

[1]) Ib. a. 1.
[2]) Ib. a. 2.
[3]) Greg. Naz. or 45. n. 3.
[4]) Ib. qu. 4. a. 2.

Thesis 25.

Ens relativum, enti κατ' ἐξοχήν absoluto oppositum, est ens ab alio et contingens, ens per participationem et cum non-ente quasi permixtum.

Dem. 1. Quod est ens relativum, nequit esse a se; sed quod a se non est nec esse potest, est ab alio; ergo ens relativum est ab alio.

„Contingens, ait S. Thomas, sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse".[1]) Atqui ens relativum, quoniam non est ens absolutum neque propterea necessarium, esse aut non esse potest. Ergo ens relativum est ens contingens.

2. „Ens per essentiam, ait Suarez, illud dicitur, quod per sese et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud, quod non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio".[2]) Atqui ens relativum, quoniam non est a se, secus enim simpliciter absolutum esset, ab alio est, ideoque non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio; ergo est ens per participationem. Et re vera „quod habet esse et non est esse, est ens per participationem" auctore D. Thoma.[3]) Sed ens relativum non *est esse*, siquidem ex sese non sit, sed habet esse, quia ab alio recipit esse. Ergo est ens per participationem.

3. Ens relativum non est ipsum esse. Quod non est ipsum esse, ea de re est esse huius illiusve rationis. Esse autem huius illiusve rationis est esse limitatum. Esse denique limitatum est cum non-ente permixtum.

---

[1]) Cont. gentil. I. 67.

[2]) L. c. disp. 28. sect. 1. n. 13.

[3]) 1. p. qu. 3. a. 4.

Itaque ens relativum est cum non-ente permixtum. Insuper illud solum ens, quod est ipsum esse, est esse purum. Ens ergo relativum, quum non sit ipsum esse, neque est esse purum, consequenter cum non-ente est permixtum. Tandem quod non est ipsum esse, ex sese ac vi essentiae suae non est, sed esse tantum potest. Cuiusmodi vero ens tametsi sit, plura tamen fieri potest, quae nondum est. Aperte autem ens, quod plura fieri potest, quae *nondum est*, cum non-ente est permixtum.

Thesis 26.

Calumniantur, qui scholasticos ponentes, ens relativum, enti *κατ' ἐξοχήν* absoluto oppositum, esse ens per participationem, pantheismi arguere tentant.

Dem. Iam Plato posuit, omnia, quae sint, *τὸ πρῶτον ὄν* quadam ratione participare, siquidem sint *ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινά.*[1]) Quam sententiam post ss. Patres suam fecere scholastici. Neque vero defuerunt, quia hanc doctrinam erroris arguerent[2]), iuxta ac si scholastici docentes, ens relativum esse ens per participationem, rerum factarum essentiam divinae naturae esse partem quamdam quasi vel satius ipsam Dei essentiam defenderint. At vero calumniantur isti. Tria nimirum hac loquendi formula scholastici expresserunt. Ac primo quidem, Deum solum per essentiam suam esse, cetera vero per ipsum esse, ista formula declarat. Distincte id quidem Suarez sancit ex Aquinate argumentum adsumens, „unde, inquit, D. Thomas II. cont. gentil. c. 15. ait, Deum esse ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; et lib. III. c. 66. ratione 6. ait,

[1]) Symphos. edit. Steph. p. 211.

[2]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 59. et n. 547.

solum Deum esse per essentiam suam, reliqua vero esse per participationem, quia in solo Deo esse est essentia eius i. e. de illius quidditate".[1]) Verba S. Doctoris sunt haec: „Deus solus est ens *per essentiam suam*, omnia autem alia sunt per participationem, nam in solo Deo esse est sua essentia".[2]) Igitur Deus ex sese est, cetera non sunt nisi ab ipso; quare „habent esse receptum et participatum ab alio", „sicut illud, quod *habet* ignem et non *est* ignis, est ignitum per participationem, ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem".[3])

Tum vero eadem formula veteres confirmant, universa ad Deum tamquam ad *causam suam*, qua fiant et producantur, esse revocanda. „Quod, inquit S. Thomas, per essentiam dicitur, est *causa* omnium, quae per participationem dicuntur, sicut ignis est *causa* omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam, quia est ipsum esse; omne autem aliud est ens *per participationem;* Deus igitur est *causa essendi* omnibus aliis".[4])

Denique ens relativum eam ob causam ens per participationem nominant scholastici, quod secundum *exemplar divinum* sit factum atque ex eo *similitudinem* divini esse habeat. Quod ut fulciamus, denuo S. Thomam contestemur. Quaerit Aquinas „utrum Deus sit esse omnium rerum". Respondet cum S. Bernardo (serm. 4. super. Cant.) in hunc modum distinguendo: „Deus est esse omnium rerum non *essentiale*, sed *causale*". Id vero comprobaturus triplicem modum, quo causa agere queat, enumerat. Primum modum obtingere ait, „quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione";

---

[1]) L. c. disp. 28. sect. 13.
[2]) Cont. gentil III. 66.
[3]) S. Thom. 1. p. qu. 3. a. 4.
[4]) Cont. gentil. II. 15.

alterum vero „quando effectus convenit (univoce) in nomine et ratione cum causa“; tertium demum „quum effectus et causa aliquo modo conveniunt in nomine et ratione secundum *prius et posterius*“ i. e. analogice. „Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet, quod divinum esse producit esse creaturae *in similitudine sui imperfecta*, et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum *effective et exemplariter* manat“.[1]) Tantum ergo abest, ut scholae antiquae id, quod pantheistis placeat, docuerint, ut omni ope id quidem negarint. Neque enim „essentiale ac formale“, sed „causale et exemplare“ esse omnium rerum ex eorum doctrina est Deus. Dilucide insuper S. Thomas differentiam esse formalis *intrinseci* et esse formalis *extrinseci* sive *exemplaris* adsignat. Ubi enim quaerit, qua ratione „esse creaturae sit per aliud“, respondet: „Dicendum quod esse creaturae non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam, imo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extrinsecam vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se“.[2]) Itaque de pantheismo qui scholasticos exprobrant, ignorantiâ labuntur.

Thesis 27.

Recte scholastici in Platonis sententiam discedentes posuerunt, solum ens absolutum vere ac proprie esse.

Dem. Parmenides supremum scholae eleaticae axioma ὅτι πάντα ἕν probaturus hanc adtulit rationem: „Quidquid est praeter ens, est non ens; sed non ens est nihil, ergo quidquid est praeter ens, nihil est; id

---

[1]) In I. dist. 8. qu. 1. a. 2.

[2]) Ib. ad 2.

autem, quod est, est unum; ergo quidquid est praeter unum, est nihil ac proinde omnia unum sunt".[1]) Quam quidem rationem Aristoteles refellit, propterea quod ens de substantia et de accidente vario modo, sed vero non univoce sit praedicandum. Unde propositio maior prioris syllogismi, accepto ente et pro substantia et pro accidente, vera est, sed tunc minor posterioris, nempe quod sit seu ens esse unum, falsa est, siquidem substantia et accidens unum non sunt nisi unitate logica. Quamobrem Eleatae, ait S. Thomas, „in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est *natura alicuius generis;* hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis".[2]) Aliter Plato respondit ad Eleatarum cavillationes. Concessit is quidem, quidquid sit praeter ens, esse non ens (*μὴ ὄν*) et ens re ipsa esse unum, negavit autem, omnia esse hoc unum, quoniam illud non ens, quod sit praeter ens, non sit nihil, sed aliquid sive, ut Aristoteles Platonem respondisse perhibet, *ὅτι ἐστι καὶ τὸ μὴ ὄν.*[3]) Nimirum ex sententia Platonis ens, quod est *πρῶτον ὄν*, solum *vere* ac *proprie* est ens seu *τὸ ὄντως ὄν*, quum sit ipsum esse. Quidquid igitur non sit *τὸ ὄντως ὄν*, id Plato *μὴ ὄν* esse defendit, ubi cum illo ente comparatur.[4])

In quam Platonis sententiam ss. Patres ac subinde scholastici eo lubentiori animo discesserunt, quod eam in s. literis iam expressam sciebant. Legimus enim, Dominum Deum ad Moysen interrogantem se, quis sit, respondisse: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*[5]), itemque reprehensas gentes, quod non cognoverint *τὸν ὄντα.*[6]) Veram firmam-

---

[1]) Conimbric. in 1. phys. c. 3.

[2]) In 1. metaph. lect. 9.

[3]) Phys. I. 3; cf. Metaph. I. 6. et II. 4.

[4]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 543.

[5]) Exod. 3. 14.

[6]) Sap. 3. 2.

que hanc esse sententiam, haud difficile est probatu. Optimis verbis S. Thomas declarat, qua ratione ens possit dici non ens et vicissim non ens iterum ens. Itaque aliud esse constat *privationem*, aliud *negationem*. Negatio, auctore Aristotele, denotat „aliquid *simpliciter non esse*“[1]), dum nulla „privatio tollit totaliter esse“[2]), quin supponit quoddam esse tamquam subiectum, cuius sit sive cui quid desit; nam „privatio entis fundatur in ente“.[3]) Quoniam igitur „omnis privatio *tollit aliquod esse*“[4]), illius scilicet subiecti, cui adtribuitur, qua ratione convenit cum negatione, hinc recte definitur, ut sit „negatio in subiecto“.[5]) Ex quibus efficitur, privationem esse quoddam non-ens, quod tamen in ente tamquam in subiecto suo est. Quo sane fit, ut eiusmodi ens ob privationem, cui subest, non ens possit dici, verum non *negative*, secus enim nuda negatio sive nihilum esset, sed *privative*, non *absolute* et *simpliciter*, sed *relative* et *secundum quid*. Neque vero hac ratione „oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter alterum secundum quid“.[6])

Quae quum ita se habeant, recte ens κατ' ἐξοχήν absolutum idque solum vere ac proprie esse veteres defendunt. Quodvis enim ens, quod privationi subest, hac ratione spectatum haud inepte tamquam non-ens aestimari potest. Atqui omne ens relativum, quum non sit plenitudo entis, sed ens cum non-ente permixtum, multiplici subest privationi ac potentialitati, ut aiunt. Ergo hac ratione spectatum haud inepte non-ens aestimatur. Unde ens absolutum, quum sit plenitudo entis et esse purissimum sine omni permixtione cuiusvis non-entis, cum ente relativo comparatum solum vere ac proprie esse plenissime dicitur.

---

[1]) Ἀπουσία γὰρ ἡ ἀπόφασις. Metaph. IV. 2.
[2]) S. Thom. I. p. qu. II. a. 2.
[3]) Ib. [4]) Ib. [5]) Ib. [6]) Ib.

Thesis 28.

Falluntur, qui ob istam Platonis a scholasticis receptam formulam hos in crimen semipantheismi vocaverunt.

Dem. Hoc loco occurritur nobis, si ens absolutum „solum vere ac proprie sit", universa non esse nisi ipsum ens absolutum. Etenim, aiunt, quod cuipiam *proprium* est, id ipsi quidem soli convenit; sin vero ens absolutum *solum sit*, cetera aut non sunt aut si sunt, ipsum sunt absolutum.

Respondemus, duplici ratione quidpiam alicui proprie posse convenire; aut enim id, quod proprie cuidam convenire dicitur, in nullo alio ente reperitur, uti facultas fandi et ridendi soli homini est propria; aut quod proprie alicui convenire dicitur, secundum totam suam rationem, pure atque impermixte in alio non invenitur, sicut proprie id aurum esse dicimus, quod cum nullo alio metallo est permixtum.[1]) Iam vero scholastici non priorem, sed posteriorem significationem adprobarunt, quum ens absolutum solum proprie esse ens tuebantur. „Quum dicitur, ait S. Thomas, aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem omne extraneum excludatur *a natura subiecti*, ut quum dicitur, proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit. Et sic esse *non dicitur* proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum *a natura praedicati*, ut quum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli. Et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae".[2])

---

[1]) Kleutgen, l. c. n. 546.

[2]) In 1. dist. 8. qu. 1. a. 1.

Ex quibus adparet, quid respondendum sit, quando opponunt, ens relativum *vere* non esse, si ens absolutum solum *vere* sit. Namque verum opponitur et falso et impermixto. „Verum enim aurum, ait S. Thomas, dicimus esse, quod est extraneo impermixtum".[1]) Hoc vero modo solum ens absolutum *vere* est. „Temere ergo, scribit Card. Franzelin, plures eruditi, intolerabilius Güntherus philosophiam Patrum plerorumque ob sententias has et his similes in crimen semipantheismi vocaverunt".[2])

Thesis 29.

Vehementer errant, qui docent, notionem entis transcendentalis a notione entis absoluti non distingui; exinde enim necessario consequitur pantheismus.[3])

Dem. Formula, qua omnis pantheismus, quicumque ille sit, necessario exprimatur necesse est, eo refertur, ut *omnia unum* (πᾶν καὶ ἕν) esse pronuntientur. Omnia autem unum non sunt, etiamsi id forte dissimulent pantheistae quidam, nisi in notione entis transcendentalis. Quo fit, ut pantheismus cuiusvis formae confusione entis transcendentalis cum ente absoluto etiam invitus nitatur. Sin vero philosophia quaepiam istam confusionem dedita opera proloquatur, consulto quoque pantheismum inducere ista quidem convincitur. Neque id difficile est probatu.

1) Supra (thes. 8) ostendimus, ens esse praedicatum essentiale omnium atque in omnibus essentialiter inesse, ita quidem, ut „quaelibet natura essentialiter

---

[1]) Ib.

[2]) L. c. p. 284, nota.

[3]) Cf. Card. Franzelin, l. c. p. 287; Stentrup, De Deo uno, p. 216.

sit ens"[1]) et ens sit „idem per essentiam rei cuilibet".[2]) Fieri igitur nequit, quin pantheismus inducatur, simul ac ens transcendentale et absolutum idem esse pronuntiatum fuerit Quo enim pantheismus tendit nisi ut nobis persuadeat, absolutum esse „idem per essentiam rei cuilibet"?

2) Quae non sint nihil, his omnibus *per se primo* notionem entis transcendentalis convenire atque in his omnibus primum intelligi ens, supra demonstravimus. Nempe „esse, ait S. Thomas, est illud, quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest"[3]) et sic „illud, quod primo cadit in adprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis adprehendit".[4]) Quodsi proinde ens transcendentale non differt ab ente absoluto, primum, quod in omnibus intelligitur et sine quo a nihilo non distinguuntur, quod omnibus „magis intimum", „quod profundius omnibus inest", est ipsum ens absolutum. Quae profecto efferri non possunt, quin pantheismus expressis verbis pronuntietur.

3) Non est neque esse potest, quod non sit ens. At ubi istud ens, de quo hocce valet, ens absolutum esse proponatur, pantheismus nequit recusari.

4) Quae non sunt nihil, in ente transcendentali „confunduntur et unum sunt", eorumque diversitas atque distinctio ex diversis conceptionibus magis expressis determinatisque ipsius entis, a quo hoc illove modo determinato non distinguuntur, unice ducitur. Ergo si ens transcendentale est ipsum ens absolutum, in ente absoluto omnia „confunduntur et unum sunt" rerumque diversitas atque distinctio ex diversis ipsius entis ab-

---

[1]) S. Thom. de verit. qu. I. a. I.

[2]) Ib. qu. 10. a. 11. ad 10.

[3]) I. p. qu 8. a. I.

[4]) Id. I. 2. qu. 94. a. 2.

soluti determinationibus ducitur, omnia denique sunt ipsum absolutum hoc illove modo determinatum. At vero haec quidem pantheismum nude enuntiant.

5) Ens transcendentale omnibus, quae non sunt nihil, est commune. Ergo ex vana opinione, istud ens esse ipsum absolutum, hoc quoque omnibus esse commune consequitur. Sed ens absolutum necessario est unum. Itaque omnibus est commune seu satius omnia sunt hoc unum et unum hoc est omnia. Sed his formula exprimitur omni pantheismo solemnis.

Quae diximus una comprehensione complectitur B. Albertus M. „Ens, ait, quod est *aliquid omnium* eorum, de quibus praedicatur, est permixtum omnibus, et ens, quod *nihil est omnium* essentialiter et impermixtum omnibus, necesse est esse diversa".[1])

Thesis 30.

Vanitas istius doctrinae inde luculenter intelligitur, quod quae maxime sunt opposita atque disparata, permisceat, ac primo quidem indeterminatum privative cum indeterminato negative.

Dem. S. Thomas exploraturus, qui factum sit, ut Amalaricus a Bena[2]) eiusque asseclae posuerint, „Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscuiusque rei" quum alias tum hanc quoque affert rationem, „quia, ait, id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimarunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod proprium, sed esse commune omnium. Non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest,

---

[1]) Summa 1. p. tract. 6. qu. 29. memb. 1. a. 2. ad 1.

[2]) De quo cf. Stöckel, Lehrbuch der Gesch. d. Phil. p. 413. n. 10.

sed consideratur; non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur, licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset, et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum absque additione, sed etiam absque recipibilitate additionis. Unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium".[1]) Itaque duplex Aquinas distinguit esse, alterum, quod „sine additione consideratur", alterum, quod „est absque additione". Illud igitur est indeterminatum *privative*, hoc vero indeterminatum *negative*. Determinatio enim in universum illud dicimus, quo accedente aliquid in certa entis ratione constituitur. Unde ens indeterminatum *privative* ex vi sub voce ipsa subiecta est illud, quod quidem sine determinatione seu „additione" est, „non tamen absque recipibilitate additionis", quod adeo licet sine determinatione sit, *potest* tamen determinari. E contrario ens indeterminatum negative non solum sine determinatione seu „additione est, sed etiam absque recipibilitate additionis" ac propterea „non recipit nec recipere potest" ullam determinationem, siquidem, ut alibi S. Doctor rem explicat, „sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse"[2]), quocirca „est omnibus modis indeterminatum".[3]) Utriusque igitur notis collectis adparet 1) ens indeterminatum privative sine determinatione esse, quod sit universalissimum, abstractissimum

---

[1]) Cont. gentil. I. 26.
[2]) Cont. gent. I. 28.
[3]) 1. p. qu. 11. a. 4.

communissimumque omnium; ens vero indeterminatum negative sine determinatione esse, quod sit singularissimum; 2) illud quidem sine determinatione „considerari", non tamen esse posse, hoc vicissim „esse absque additione" sive determinatione; 3) illud quum sit „commune vel universale" in solo ordine logico esse, hoc contra „in rerum natura"; 4) illud esse omnibus „commune", hoc quidem uni „proprium"; 5) illud esse prorsus vacuum, quum sit sine omni determinatione et exinde respectu comprehensionis omnino minimum, hoc demum esse plenitudinem entis, „cui competit omnis virtus essendi"[1]) et sic omnia comprehendit exclusa quavis determinationis possibilitate.

Hinc efficitur, ens indeterminatum privative esse ipsum ens transcendentale, et ens indeterminatum negative ens absolutum. At quibus tam diversae notae conveniunt, ista profecto confundi non possunt, quin disparata maxime disiunctaque permisceantur. „Discrimen est infinitum in ipsa ratione entis, ex quo ille modus diversus concipiendi oritur. Ratio illa entis, quam primam et sub qua omnia mens nostra concipit, abstractissima est, constans quippe nota unica in oppositione ad non ens; adeoque est intensione minima et propterea eius universalitas seu extensio maxima; reperitur enim in omnibus, quae sunt vel cogitari possunt, pertinens ad eorum formalem rationem. Quamvis enim in esse actuali singulorum nonnisi ens determinatum in concreto secundum propriam cuique rationem et diversos participationis gradus exstare possit, notionem tamen entis universalis concipimus mentis nostrae operatione abstrahendo ab omnibus determinationibus, quibus ratio entis in singularibus affecta est. Contra vero ens, quod Deus est, in ipsa sua *ratione entis* est plenitudo omnis absolutae perfectionis et ideo inten-

---

[1]) Cont. gentil. I. 28.

sione infinitum est atque per hanc ipsam rationem entis absoluti determinatum ad esse singularitatis, cui multiplicatio intrinsecus repugnat".[1])

Thesis 31.

Vanam eandem esse confusionem exinde probamus, quod simplicitatem logicam notionis cum simplicitate ontologica perfectionis commisceat.

Dem. Simplicitas logica ea dicitur, quae in comprehensione cuiusdam notionis plures esse notas, in quas resolvatur, negat. Quapropter minime designat ontologicam quandam perfectionem vel rei proprietatem. Itaque quod simplex est logica simplicitate 1) in solo ordine logico esse potest; 2) est omnium communissimum et universalissimum; 3) hinc abstractissimum; 4) atque ita indeterminatum privative; 5) denique imperfectissimum. Quoniam contra simplicitas ontologica perfectionis omnem negat compositionem omnisque compositionis possibilitatem, necessario omnem, quam dicunt, potentialitatem excludit, est ipsum esse subsistens atque entis plenitudo. Propterea 1) in ordine reali exstat, quum ex sese sit, atque adeo non esse ei repugnet; 2) est singularissimum, utpote ipsum esse; 3) est plenitudo entis; 4) est indeterminatum negative; 5) est perfectissimum.

Atqui ens transcendentale simplex est simplicitate logica notionis, quoniam aliud non dicit, quam rationem „existentis extra nihil" atque inde ceteras notas supra enumeratas necessario expostulat. Ens absolutum contra simplex est simplicitate ontologica perfectionis, quum sit a se et sic consequenter ceteras notas supra expositas praesefert. Ergo sine immani errore cum

---

[1]) Card. Franzelin, l. c. p. 288; cf. Kleutgen l. c. n. 557 sq.

ente transcendentali confundi non potest. Quem errorem S. Thomas in hunc modum refutat[1]): „In hoc, ait, eorum deficit ratio, dum non adtenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur (nimirum ens), non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simpliciter adtribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti".

Thesis 32.

Falsitas istius opinionis ex eo etiam adparet, quod universale cum infinito necessario confundat.

Dem. Quum quo maior sit extensio, eo minor sit comprehensio, universalissimum manifesto maxima praeditum est extensione, dum minima sit eius comprehensio. Unde omnia quidem *sub se*, nequaquam *in se* comprehendere liquet. Sed ens transcendentale est omnium universalissimum ideoque omnia neutiquam *in se*, sed vero *sub se* comprehendit. Est igitur in omnibus quoad totum, quod dicit, non quidem quasi unum, quod singula participent, sed multiplicatum in singulis idemque ac ipsis. Ergo *κατ' ἐξοχήν* simplex est simplicitate logica notionis, est indeterminatum privative et abstractissimum.

Infinitum contra omne esse sine qualibet permixtione cuiusdam non-entis *in se* comprehendit, quum sit esse purum, ipsum esse per se subsistens. „Ex quo oportet, ait S. Thomas, quod totam perfectionem essendi *in se* contineat". Quod enim est „ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse".[2]) Atqui tale ens est solum ens absolutum.

---

[1]) L. c.

[2]) I. p. qu. 4. a. 2.

Confundi igitur non potest ens transcendentale cum ente absoluto, quin ea de re universale cum infinito confundatur atque adeo quod ratione extensionis indefinitum est seu „infinitum privative", siquidem eorum, ad quae se extendit, nullus terminus vel finis constituatur, permisceatur cum eo, quod est „infinitum negative", „quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis", atque ita tandem infinitum, quod „imperfectionem significat" confundatur cum infinito, quod „est summe perfectum".[1])

Thesis 33.

Perversa ista opinio insuper ens, quod est „primum in communitate" confundit cum ente, quod est „primum in causalitate".

Dem. Hegel, cuius philosophiae praecepta tota fere in ista confusione entis transcendentalis cum ente absoluto nituntur et in quem praecedentes theses maxime diriguntur, expressis verbis „primum in communitate" cum „primo in causalitate" indocte permiscet. Ens enim transcendentale existimat id, „ex quo omnia sunt et in quod omnia redeunt".[2]) Quod quidem absurdum aeque ac ceteras Kantianae philosophiae captiones, eas nominatim quas Hegel spinosis ineptiis amplificavit, iamdudum refutavit S. Thomas. „Sicut, ait, ens, quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate, ita ens, a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus". Inde paulo inferius istud ducit argumentum: „Ens, quod est primum per com-

---

[1]) Cont. gentil. II. 43.

[2]) Den absoluten Schooss, den unendlichen Trieb- und Quellpunkt, aus dem alles hervor- und in den alles zurückgeht und ewig behalten ist. Religionsph. I. 93.

munitatem, quum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens, quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res".[1]) Et profecto primum ac supremum universale est illud, cuius extensio plane summa est, cuius adeo comprehensio est minima. Est igitur imperfectissimum. At vero prima ac suprema causa, quum sit causa omnium, quae exstant, omnium necessario perfectiones in se complectitur, nam „effectum excedere suae causae perfectionem non contingit".[2]) Est ergo perfectissimum. Atqui „primum in communitate" sive supremum universale est ens transcendentale, „primum in causalitate" sive suprema causa est ens absolutum.

Praeterea „primum in communitate" versaretur in potentia *passiva* eâque universalissima ac plane indefinita, siquidem, quod vult Hegel, ex eo omnia fierent. Sed ens, quod est „primum in causalitate", praeditum est potentia *activa*, nullis terminis circumscripta pleneque infinita. Atqui utraque potentia in eodem ente inesse non potest. Enimvero 1) ens quod est in potentia passiva plane indefinita, est ens plene pura potentia et κατ' ἐξοχήν ens *solâ potentiâ;* sed ens praeditum potentia activa nullis terminis circumscripta necessario est ens in actu, quin imo „*actus purus*, non habens aliquid de potentialitate".[3]) 2) Illud quavis perfectione caret, quum non habeat nisi „rationem existentis extra nihil"; hoc nulla caret perfectione, quia uti causa et principium est omnium, ita „ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat".[4]) 3) Ens praeditum summa potentia passiva manifesto est ens indeterminatum privative ac propterea cuiusvis

---

[1]) De verit. qu. 10. a. 11. ad 10.

[2]) Id. cont. gentil. I. 67.

[3]) Id. 1. p. qu. 3. a. 2.

[4]) Id. cont. gent. I. 28.

determinationis est expers, determinari ergo poscit, determinare autem ipsum non potest; ens autem praeditum summa potentia activa est ens indeterminatum negative, quocirca nullam patitur determinationem, tantummodo determinat, numquam determinatur. Perspicue igitur falsa atque inter se repugnantia ponuntur, si in eodem numero ente duplex ista potentia, altera scilicet cum altera ἐκ διαμέτρου discrepans, simul inesse decernatur.

Denique aliud quoque absurdum, quod Hegel abiecta omni cunctatione suscipit, cum ista opinione colligatum est, videlicet ens, quod est pura potentia, semet „in aeternum" determinare atque ad actum adducere neque tamen umquam ad plenum actum pervenire. Quum enim potentia et passiva et activa nullis terminis circumscripta sit praeditum, utique quamvis in aeternum sese determinaverit, numquam tamen ad plenum actum pervenire poterit. Quae quidem repugnantiam inducere nemo non videt. Ceterum hoc pacto pantheismus in atheismum transformatur. Namque nihil nisi finitum et terminis circumscriptum existit potestque existere, ubi perpetui incrementi capax est, quidquid est, simulque cum non-ente permixtum est, quidquid actu est.

Thesis 34.

Qui ens transcendentale cum ente absoluto confundunt, eo dementiae progredi coguntur, ut ens absolutum nihilum esse ponant, quod omnia fieri possit.

Dem. Ens transcendentale ita comparatum est, ut de eo nihil nisi ipsum praedicari possit; nam neque *hoc* est neque *illud* neque *istud*, uno verbo, nihil, quod sit ullo modo determinatum. Sed tamen ens et de *hoc*

et de *illo* et de *isto* et sic de omnibus, quae ullo modo determinata sunt, omnino praedicatur. Quamvis igitur, utpote ens, proprie nihil dici non possit ac omnium minime „purum nihilum“[1]), aliquatenus tamen nihil dici potest, quatenus non est *quoddam determinatum*. Ex quo etiam ob indefinitas quasi determinationes, quas patitur, *ad omnia* determinari atque ita omnia *quasi fieri* potest. Ergo si ens transcendentale et ens absolutum idem sunt, absolutum et ipsum nihilum aestimari poterit, quod ad omnia determinari et sic omnia quasi fieri possit. Ast „ipsum esse per subsistens“, entis plenitudo, ens indeterminatum negative, quod non solum sine determinatione est, „sed etiam absque receptibilitate additionis“, quod „excedit improportionaliter omnes alias res“, cuius „perfectionis nullus est terminus vel finis, sed est summe perfectum“, cuius esse „non est commune“: tale, inquam ens si quis ad omnia determinari omniaque fieri posse autumet, is quidem delirat, quum his nihil possit esse dementius.

Omnibus scilicet modis ens, quod *omnia facere* potest, cum ente discrepat, quod „*omnia fieri*“ potest. Enimvero omne, quod aliquid fit, aptum atque idoneum sit oportet, ut istud fieri possit i. e. necessario in potentia ad hoc reperitur. „Nihil enim movetur (fit) nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur“[2]) seu quod fit. Cuiusmodi vero potentia in ente absoluto est nulla. „Videmus, ait Angelicus, aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum; non autem educit se de potentia in actum, quia quod est potentiâ, nondum est. Unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de

---

[1]) De eo, quod Hegel nominat „esse purum“ haec scribit: „Es ist die reine Unbestimmtheit oder Leere“, „es ist in der That Nichts und nicht mehr und weniger als Nichts, das reine Nichts“. Object. Log. I. Abth. 63.

[2]) S. Thom. I. p. qu. 2. a. 3.

potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid, quod est *tantum actu* et *nullo modo in potentia*. Et hoc dicimus Deum".[1])

Scholion. Ens transcendentale est abstractissimum et universalissimum atque ea de re in solo ordine logico esse potest. Ergo et proprietas huius entis, ob quam apta invenitur, ut ad omnia determinetur, ad solum ordinem logicum pertinet. Sin vero ens re ipsa „omnia fieri" ponitur, ordo logicus vertitur in ordinem ontologicum; ex quo absurdissimum quodque consequitur. Atqui *re ipsa* ens transcendentale omnia fieri ponit ista, quam impugnamus, sententia. Ergo absurda etiam illa declinare non valet, scilicet quidquid de intentione cogitandi praedicatur, id de rebus ipsis praedicandum esse. Qua tandem via ad materialismi dogmata idealismus delabitur. Si enim unum tantummodo est ens, quod omnia fieri potest, evidenter spiritus et materia sunt formationes unius eiusdemque entis, quam loquendi formulam non est e materialistarum grege, qui non adprobet. Item illud ens, quod omnia fieri potest, certe aliquid reale est, secus enim omnibus realiter communis non foret. Sed quod omnia fieri potest, insuper praeditum est potentia passiva indefinita. Ergo est aliquid reale, praeditum potentia passiva indefinita. At vero istiusmodi reale est ipsa *materia prima*.

---

[1]) Cont. gentil. I. 16.

Quaestio secunda.

De ente reali et ideali.

Thesis 35.

Quin duplex esse rerum, alterum quod in se ipsis habeant, alterum, quod in mente eas cognoscente acquirant, sit secernendum, ex eoque ens in reale ac ideale dividatur, nihil dubitationis habere potest.

Dem. 1. Duplex esse rerum, alterum, quod res in se ipsis habeant, alterum, quod in mente eas cognoscente acquirant, secerni, tam rerum quam intellectus natura ac vis poscit. Res enim in se esse habere si negetur, in se prorsus nihil sunt atque etiam de earum cognitione absone loquimur. Is ergo, qui rebus in se esse quoddam convenire infitiaretur, aut desperato scepticismo aut effraenato subiectivismo, ut aiunt, deditum se esse omnique philosophiae tergum se vertere confiteretur, quin imo quotidiani sermonis usum dementiae insimularet, quandoquidem vocabula *cognoscendi*, *capiendi*, *adprehendendi*, *percipiendi* aliaque nullum pondus nullamque vim amplius haberent prorsusque inania evaderent. Sicut igitur nemo, nisi forte insaniat, dubitare potest, quin res exstent, ita esse, quod res in se habeant, dandum est, quoniam ista quidem duo plane sint idem declarantia.

2. Sed dandum pariter est esse, quod res in mente eas cognoscente acquirunt. Quoties enim quodpiam cognoscimus, procul dubio agimus. Est autem haec actio efficientia quaedam intelligentiae. Quoniam vero quavis actione necessario aliquid efficitur ac fit, ista intelligentiae nostrae actione paritur quidpiam efficiatur, fiat producaturque necesse est. Efficitur autem id, quod veteres vocabulo *termini* nuncuparunt. Qui quidem terminus extra mentem versari nequit, sed in mente ipsa necessario restat et est. Etenim intelligendi actio non „transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare", sed „manet in agente"[1]), quia non est „actio *transiens* in rem intellectam, ut calefactio transit in calefactum, sed *manet* in ipso intelligente"[2]) estque „perfectio agentis".[3]) Ipsa igitur mens quavis intellectione in semet ipsa quidpiam producit. At vero quod producit, aliud esse non potest, quam ipsum obiectum cognitum. Eo enim tantummodo quidpiam cognoscimus, quod intellectus obiectum in se ipsa recipiat ac veluti reproducat; nam intellectio tota eo tendit, ut mens obiectum adprehendat, capiat, percipiat, *in se ipsa* progignat efficiatque in se ipsa existens, siquidem intelligere tantundem valeat atque rem quamdam vi intelligendi capere et adprehendere. Quum tamen obiectum secundum *esse suum physicum* intellectum nequeat ingredi in eoque existere, non remanet nisi ut intellectus in se modo naturae suae conformi obiectum ipse repraesentet similitudine quadam obiecti in se effectà. Itaque „quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta", non est „ipsa res, quae intelligitur", „sed est quaedam similitudo de re intellecta".[4]) Hinc istud philosophiae peripateticae dogma: „Omnis cognitio

---

[1]) S. Thomas, I. p. qu. 18. a. 3. ad 1.

[2]) Id. cont. gent. I. 53.

[3]) Id. I. p. l. c.

[4]) Id. cont. gent. IV. 11.

fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente".[1]) Iam age ista similitudo non est aliud, quam esse, quod res ipsa cognitione in mente eas cognoscente acquirunt. Negari id quidem nequit, quin cognitio mentis humanae sit desperanda. Ergo praeter esse, quod res in se habeant, aliud, quod in mente eas cognoscente acquirant, omnino necesse est concedatur, quum utrumque et rerum ipsarum et intellectus nostri natura visque deposcat.[2]) Quae diximus, in pauca confert Aquinas „ens, inquiens, quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam".[3])

3. Quibus praemissis brevi argumento thesin ita probamus. Res in se esse suum habent, secus nihil forent; sed res in mente eas cognoscente esse quoddam acquirunt, secus non cognoscerentur. Ergo duplex esse rerum recte internoscimus. Atqui esse, quod res in se habent, merito *reale*, et quod in mente eas cognoscente acquirunt, merito *ideale* sive, qui est scholastici sermonis usus, *intentionale* nominatur. Ergo esse seu ens dividi poscit in ens reale et ens ideale sive intentionale.[4])

Scholion. Quia „cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis"[5]) i. e. modo naturae cognoscentis conformi, ideo quae de esse reali praedicantur, eadem de esse ideali praedicari non possunt omnia. Modus enim essendi, quem dicunt, utrique idem non est.

---

[1]) Id. cont. gentil. II. 77.

[2]) Cf. Zeitschrift für kath. Theologie, V. 660.

[3]) Cont. gentil. I. 68.

[4]) S. Thomas esse reale etiam *naturale* denominat opponitque esse intentionali. Cf. 3. p. qu. 82. a. 3. ad 3.

[5]) S. Thom. de verit. qu. 2. a. 1.

Thesis 36.

Ab ente ideali admodum distinguitur ens rationis.

Dem. 1. Quidquid a mente nostra cogitatur, aut habet vel habere saltem potest esse reale seu esse in rerum natura, aut nec habet nec habere potest in se esse aliud, praeterquam quod obiiciatur rationi de illo cogitanti.[1]) Atqui quod priori modo in mente est, dicitur esse ideale, et quod posteriori modo in mente est, dicitur ens rationis. Quoniam igitur iste duplex essendi modus omnino diversus est, ens ideale ab ente rationis admodum distinguitur.

2. Ens rationis vulgo definitur esse illud, „quod habet esse obiective tantum in intellectu".[2]) Sed quod habet esse obiective tantum in intellectu, extra mentem id cogitantem neque exstat neque exstare omnino potest. At vicissim enti ideali extra mentem ad amussim respondet esse reale, quippe cuius sit imago vitalis.

3. Docet S. Thomas, „illud, quod non est in rerum natura, accipi ut ens in ratione".[3]) Est igitur ens, „quod a ratione cogitatur ut ens, quum tamen in se entitatem non habet".[4]) Sed vero ens ideale „in re aliquid ponit"[5]) atque in se entitatem habet, quoniam simul est ens repraesentativum cuiuspiam esse realis.

---

[1]) „Aliquid interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet obiective, et non habet alium nobiliorem essendi modum, unde possit ens adpellari." Suarez, l. c. disp. 54. sect. 1.

[2]) Suarez, l. c.

[3]) 1. 2. qu. 8. a. 1. ad 2.

[4]) Suarez, l. c.

[5]) S. Thom. de ente et essent. c. 1.

4. Non-ens intellectus nequit intelligere „nisi fingendo ipsum ens aliquo modo; quod quum intellectus adprehendere nititur, efficitur ens rationis“.[1]) Unde „non ens est quoddam ens rationis, adprehensum scilicet a ratione“. Atqui formando ens ideale non fingit intellectus quoddam ens, sed adprehendit quoddam ens reale ac positivum. Itaque aliud est ens ideale, aliud ens rationis.

Scholia. 1. A philosophis, ab Aristotele etiam et S. Thoma, ens rationis dividi solet in *negationes*, *privationes* rationisque *relationes*. Etenim „privatio dicit carentiam in subiecto apto nato“ (ut id, quo careat, in se contineat), „negatio vero dicit carentiam in subiecto absolute et simpliciter“.[2]) Unde negatio „ex se non dicit *aliquid rei*, quum illud simpliciter removeat.“ Et privatio, quum sit „carentia formae in subiecto apto“, „ex se et formaliter etiam est remotio ac non ens“. Utraque igitur „in re est sola carentia“, sed tamen „concipitur et adtribuitur subiecto, ut aliquid in illo existens“ (v. c. tenebrae erant super faciem terrae), tametsi non adtribuatur „ut ponens aliquam entitatem in re, ergo ut ens rationis tantum“.[3]) Ea de re S. Thomas ratio, inquit, de negatione et privatione „negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid“.[4]) Denique relatio omnis quidem dicit „esse ad aliud“, verum rationis relationes non habet „in re verum esse ad aliud, sed cogitantur ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est *esse rei*, sed est esse, quod cogitatione fingitur, est ergo *esse rationis*“ (v. c. eiusdem ad se ipsum relatio). Differunt tamen istiusmodi relationes

---

[1]) Id. de nat. generis, c. 1.

[2]) Suarez, l. c. sect. 3. n. 8.

[3]) Ib. n. 3. sq.

[4]) In 4. metaph. lect. 1.

a ratione effictae ab utroque ente rationis supra posito. Namque „fundamentum, quod habet intellectus ad concipiendam relationem rationis non est negatio aliqua sive remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quae a nobis non perfecte concipitur nisi per modum respectus".[1])

2. Ex quo colligitur, cur S. Thomas posuerit, proprium dialectices obiectum esse ens rationis. Scribit enim: „Ens est duplex, ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similia, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi scilicet ens rationis est proprium subiectum logicae".[2]) Etenim „iuxta triplicem operationem intellectus triplex est ordo talium relationum; nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti etc.; ex secunda operatione relatio praedicati, subiecti, copulae, propositionis; ex tertia relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis etc. Hae namque relationes non conveniunt rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt, non reales, etiamsi contingat interdum versari inter res existentes et distinctas. Non tamen sunt hae relationes gratis confictae, sed sumto aliquo fundamento ex re, qualis est aut realis convenientia, in qua fundatur abstractio universalis, quae etiam variatur in genus, speciem etc., ex eo quod convenientia maior est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio, in qua fundatur affirmatio unius de alio; vel realis emanatio unius ab alio, aut concomitantia vel aliquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a

---

[1]) Suarez, l. c. nn. 3. 5.

[2]) In 4. metaph. lect. 4.

posteriori. Atque ob hanc causam solent hae relationes rationis peculiariter adpellari *secundae intentiones*, quasi resultantes ex secunda intentione seu adtentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur *intellectio reflexiva*, quia supponit aliam, circa quam versatur. Quamquam vero omnia entia rationis dici possunt aliquo modo fundari in operatione intellectus, ex qua consurgunt, quae operatio semper supponit conceptum alium entis realis, ad cuius instar vel cuius occasione ens rationis concipitur, proprie tamen illa operatio est reflexa et, ut ita dicam, est per se secunda, quae cadit *in aliam cognitionem* vel in obiectum prout *denominatum a priori cognitione* et inde participans aliquas proprietates. Quia ergo illae relationes logicales *semper fundantur in huiusmodi cognitione reflexa*, ideo peculiariter dicuntur secundae intentiones seu secundae notiones obiectivae, quia secundae notioni seu intentioni formali obiiciuntur. Unde etiam per autonomasiam solent hae relationes rationis vocari res secundae intentionis, non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis, constat enim, ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci; sed quia suum esse habent tantum obiective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus".[1])

3. Triplicem Suarez adsignat „rationem vel occasionem fingendi et excogitandi entia rationis". Quarum „*prima* est cognitio, quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam *negationibus* et *privationibus*, quae nihil sunt. Quum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. Hanc rationem tangit D. Thomas citatis locis[2]), quae non videtur habere locum in rela-

[1]) Suarez, l. c. sect. 6. nn. 9. 10.

[2]) 1. p. qu. 16. a. 3. ad 2; 1. 2. qu. 8. a. 4. ad 3; opusc. 42. c. 1.

tionibus rationis, et ideo addenda est *secunda* causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus. Quum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita format relationem rationis, ubi verae relationes non sunt. Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea, quae in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem saepe ea comparatione, quia non potest concipere rem, prout in se est, vel certe quia modo sibi accomodato vult explicare id, quod est in re sine tali modo, ut quum praedicat idem de se ipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus vel ordinantur ad cognoscendum aliquid, quod vere de rebus ipsis dici potest. Est tamen *tertia* causa proveniens ex quadam foecunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, coniungendo partes, quae in re componi non possunt, quomodo fingit chymaeram aut quid simile, et ita format illa entia rationis, quae vocantur *impossibilia*, et ab aliquibus dicuntur entia *prohibita*. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat, ita esse in re, sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas".[1])

4. Ex his demum efficitur, intellectum divinum entia rationis non formare. Neque enim „formatur ens rationis nisi concipiendo per modum entis id, quod ens non est. At vero hoc provenit ex imperfectione intellectus, et repugnat perfectioni divinae cognitionis; nam haec in eo posita est, quod unumquodque clarissime cognoscit, sicut est. Ergo fieri non potest, ut per divinum intellectum entia rationis formentur".[2])

---

[1]) Suarez, l. c. sect. 1. n. 8.

[2]) Id. ib. sect. 2. n. 20.

Nihilominus Deus perfecte cognoscit entia ista, siquidem „comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis. Ergo comprehendit omnes fictiones formales, ut ita dicam, quae in his potentiis esse possunt. Ergo etiam cognoscit fictiones obiectivas, quae illis actibus mentis correspondent seu obiiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis, quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt".[1])

Thesis 37.

Gravissimo ducuntur errore Kantianae philosophiae sectatores, quos, nullum inter esse reale et ideale discrimen interponendum esse, tenet opinio.

Kant in sua „Critica purae rationis" fatale istud oraculum dedit, rem in se, quae subsit phaenomenis, fortassis haud diversam esse a mente eam percipiente.[2]) Quod quidem viro minime fortuito accidit. Vox enim ista ex intima philosophiae, cui perpetuo addictus erat, indole ducitur. Gloriatur nimirum Kant, primum se invenisse, cogitationes nostras ex rebus neutiqum pendere, quin imo res maxime ex nostro cogitatu pendere.[3]) Quo loco Kant perpetim constitutus facere utique non potuit, quin quidquam nos de rebus cognoscere usque iret infitias. Tum Fichte primus ex hac doctrina legitimum consectarium apte conclusit. Unica, ita ille, res in se est subiectum cogitans („Ego"). Et sane ubi primum positum fuerit, res in se ita nostram intelligentiam fugere, ut nihil umquam de his certo possit constitui, easdem insuper unam fortassis eandemque atque mentem esse substantiam, phaenomena

[1]) Id. ib. n. 23.
[2]) Kritik der reinen Vernunft, Aufl. 6. p. 309.
[3]) Vorrede zur 2. Aufl. p. XV.

demum ipsa potius a subiecto formari, quam extrinsecus percipi, tunc enimvero nullo plane negotio ad istas quoque ineptias excurritur, ut praeter subiectum cogitans nullam rem in se exstare effutiatur. Ex quo omnino sequitur, quod Fichte vult, subiectum cogitans („Ego") esse ens simpliciter absolutum. Cuius tamen formulae pertaesus Schelling extra subiectum cogitans denuo egredi atque ut obiectum naturaque ius suum obtinerent, facere decrevit. Posuit igitur fundamentale omnis philosophiae dogma, „ideale" simul esse „reale" ac vicissim, ita, ut philosophiae nihil aliud sit propositum, quam absolutam hanc „identitatem" subiecti et obiecti, idealis et realis, mentis ac naturae ut perspiciamus. Tandem Hegel primum istud philosophiae cuiusvis dogma, a Schellingio constitutum, logice demonstrare aggressus est, scilicet inter „cogitare et esse" nullum omnino discrimen interponi.

Qua quidem via recens Germaniae philosophia ad pantheismum logicum Parmenidis miserum in modum rediit, ad errorem, inquam, ante duo millia quingentos annos a prisca Graeciae philosophia progenitum, quem inde a Socratis aetate omnis sana philosophia reiecit et adspernata est. Fuit enim Parmenidis axioma: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι* (*περὶ φύσεως* v. 41), quod suum facere populares nostri non verebantur.

Dem. 1. Esse reale est illud, quod res in se ipsis habent; esse ideale vero illud, quod in mente cognoscente habent. Ergo omnino diversi sunt generis. Et re quidem vera esse reale est *ipsa res*, esse ideale est *notio rei;* illius subiectum non est mens cognoscens, huius vero subiectum est ipsa mens; in esse ideali duae inveniuntur rationes, altera respectu mentis, cuius est partus, altera respectu rei, cuius est imago, quarum neutra reperitur in esse reali; esse reale, quippe ipsa res, eiusdem est naturae atque res ipsa, esse ideale

eiusdem est naturae atque mens, quae eius est principium. Ex quibus essentiale discrimen inter utrumque esse interponi evidenter intelligitur.

2. Esse, quod res in mente eas cognoscente acquirunt, ex actione immanente ita ortum esse supra diximus, ut a mente efficiatur et in mente permaneat. Quum igitur in se inspectum sit accidens qualitasque mentis, eiusdem atque haec est naturae. Atque esse rei in se inspectum neque est accidens qualitasque mentis neque eiusdem atque haec naturae.

3. Sublato discrimine esse reale inter et ideale interposito non restat nisi ut idealismus, qui dicitur, isque omnibus numeris absolutus agnoscatur suscipiaturque, cui nempe probatur, praeter notiones a mente formatas nihil esse.

Quaestio tertia.

De ente actuali ac possibili.

Thesis 38.

„Potentia et actus dividunt ens commune".[1])

Dem. Quidquid est sive ens est aut *in se* est et extra nihilum vel extra causas suas est positum aut in se non est nec extra nihilum causasve suas est positum, sed *in suis causis* est conclusum atque extra eas esse tantummodo *potest.*[2]) Atqui quod in se est et extra nihilum causasve suas positum esse cernitur, est diciturque *ens actuale* vel ens *in actu* sive *actus*[3]); quod contra in se non est, sed in suis causis est atque extra has esse tantummodo potest, est diciturque ens *potentiale* sive *possibile* vel *in potentia.*[4]) Itaque quidquid est ens seu sub „ente communi" est comprehensum, aut actu est aut potentia. Unde „potentia et actus dividunt ens et quodlibet genus entis".[5]) — Praeterea „ens commune" denotat id, quod habet essentiam rea-

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. II. 54.

[2]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 567.

[3]) *Τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει* vel *κατὰ τὴν δύναμιν.* Aristot. Metaph. IV. 7; phys. I. 8.

[4]) *Τὸ δ' ἐντελεχείᾳ* vel *κατὰ τὴν ἐνέργειαν.* Id. ll. cc.

[5]) S. S. Thom. I. p. qu. 77. a 1.

lem, quae adeo sola cogitatione non est efficta. Iam vero istiusmodi essentia aut in rerum natura reperitur et exstat aut in rerum natura non reperitur nec exstat, sed exstare tantummodo potest. Itaque quum essentia, quae in rerum natura reperitur exstatque, in actu sit et actualis nominetur, illa autem, quae in rerum natura non quidem sit, esse tamen possit, dicatur esse in potentia sive possibilis, manifesto ens commune dividitur in ens actu et potentia. Sic igitur „potentia et actus dividunt ens commune".

Thesis 39.

Quum actus generatim dicat esse quoddam, potentia autem capacitatem ad esse, pro varietate istius esse huiusque capacitatis, actus et potentia varie dicuntur.

Dem. 1. Quod quocumque modo extra nihil vel extra causas suas est positum, id dicitur *esse* sive in actu vel actus esse; quod vero ita comparatum est, ut licet sit, posset tamen non esse, id quidem antequam esset, erat in potentia ad esse, qua nempe capax aptumque erat, ut esse posset. „Dicimus enim, ait S. Thomas, in ligno esse imaginem Mercurii potentia et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse actu imago Mercurii in ligno".[1]) Quamobrem actus dicit quoddam esse, potentia vero capacitatem huic esse respondentem.

2. Id igitur, quod iam *est*, dum antea simpliciter non *erat*, propterea quod omni ex parte physice nihil erat, in potentia versabatur priusquam fieret. Quae quidem potentia merito nominatur *obiectiva*. Namque ad duo potentia obiectiva vel satius ens in potentia

[1]) In 9. metaph. lect. 5.

obiectiva respicit; primo quidem ad actum *existendi*, quo *formaliter* extra nihilum ponitur, deinde ad *effectoris virtutem*, qua *efficienter* extra causas suas ponitur et fit actu. Est igitur ens in potentia obiectiva illud, quod aptum est, ut obiectum cuiusdam virtutis sit, qua extra nihilum et extra causas suas ponatur; vel brevius, quod capax est actus existendi. Hic vero actus, ad quem potentia obiectiva refertur, aliud non est, quam id, quo ens formaliter extra nihilum vel extra causas suas constitui intelligitur. Unde iste actus recte *primus* nuncupatur, nam ipse est, quo res primo ac simpliciter *est*. Quamdiu enim hoc actu caret, physice simpliciter non est. Ut igitur ens, quod in potentia obiectiva versatur, physice nihil esse, ita idem ens, ubi ad actum sibi consentaneum pervenerit, simpliciter esse recte dicitur. „Simpliciter enim sunt, quae actu sunt".[1])

Ex quibus consequitur, temere quosdam e thomistica schola philosophos potentiam obiectivam tamquam mentis ludibrium impugnasse[2]), licet „hanc famosam inter Scotistas et Thomistas controversiam reduci ad quaestionem *de nomine*" pro certo habeamus.[3]) Ceterum quod nondum ulla ratione est, esse tamen potest, sane in potentia est; sed haec potentia bene nuncupatur obiectiva. Id enim, quod, quamvis nihil sit, effici tamen ac produci possit, recte omnino tamquam *obiectum* concipitur virtutis illius, qua efficiatur ac producatur. Unde et ipsum nomen communi usu iam est receptum. Nemo vero unquam hoc nomine potentiam *realem* designari defendit. Est enim potentia obiectiva iuxta omnes potentia *logica*, quae proinde in se et intrinsece spectata realis nec est nec dici potest, sed ad summum realis dici potest extrinsece et respectu cau-

---

[1]) Id. 1. p. qu. 14. a. 9.
[2]) Cf. Aureol. in 1. dist. 42. p. 1. a. 3.
[3]) Mastrius l. c. disp. 6. qu. 2.

sae, a qua ad actum adduci queat. Quod enim in hac potentia versatur in se nihil est; quoniam autem possibile est et esse ei non repugnat, recte concipitur esse aptum, ut virtute idonea fiat ac efficiatur. Quod ut Scotistae exprimant, ea quae physice et in se prorsus nihil sunt, esse tamen possunt, in potentia obiectiva esse contendunt. Id vero Thomistae haud abnuunt, quamvis illam potentiam „formalissime loquendo rigorosam potentiam" non esse, sed potius „quandam non repugnantiam" existiment.[1])

Ex quibus denique id quoque intelligitur, actum, qui ad hanc potentiam referatur, non esse actum alicuius rei a se distinctae, quandoquidem isthaec potentia in se non sit quidquam hincque non sit *realis*.

3. Itaque realis potentia non est nisi rei extra nihilum vel extra causam suam positae. Nititur ergo in *subiecto*, et hinc *subiectiva* nominari solet. Tale vero subiectum aptum esse potest, ut aut ipsum agat aut recipiat actionem agentis. Qua de re duplex potentia subiectiva secerni potest, altera *activa*[2]), *passiva* altera.[3]) „Igitur potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse".[4]) Et activae quidem „respondet actus, qui est operatio"[5]), passivae autem tamquam actus respondet, quidquid recipitur a subiecto. „Potentia, ait S. Thomas, primo imposita est ad significandum *principium actionis;* sed secundo translatum est ad hoc, ut illud etiam, quod *recipit actionem agentis*, potentiam habere dicatur, et haec est potentia passiva, ut sicut

---

[1]) Complutens. Phys. disp. 2. qu. 2. n. 16.

[2]) „Omne illud, quod est *principium actionis*, ut *quo agitur*, habet potentiae rationem sive sit essentia sive accidens". S. Thom. de pot. qu. 2. a. 1.

[3]) „Illud enim principium, per quod alicui competit, ut moveatur vel patiatur ab alio, dicitur potentia passiva". Id. in 5. metaph. lect. 14.

[4]) Id. cont. gent. II. 25.

[5]) Id. de pot. qu. 1. a. 1.

potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa, ita etiam illud, quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur".[1])

4. Quum materia prima sit potentia passiva (et quidem, quoniam omni caret actu, pura potentia) est subiectum capax formae seu actus. Et hic quidem actus dicitur *substantialis* opponiturque actui seu formae *accidentali*, qua quum res iam constituta determinetur, „actus superadditus" adpellatur. Sicut enim prior actus completam quandam substantiam — unde et substantialis nominatur — sua cum materia unione constituit, ita posterior ad substantiam complete iam constitutam accedit. Ille igitur confert *esse simpliciter*, hic esse secundum quid.[2])

5. Actus vero, qui sine concretione materiae completae sunt substantiae, qui adeo ad informandam materiam non ordinantur, vocari solent actus seu formae *subsistentes* vel *non informantes*, quales sunt spiritus puri. His igitur opponuntur *non subsistentes* vel *informantes*, qui nempe materiae concretionem ut completae sint substantiae exposcunt.

6. Praeter potentiam obiectivam et subiectivam notanda est *potentia obedientialis*. Cuius quidem notionem saepenumero S. Thomas explanat.[3]) Nimirum du-

---

[1]) In 1. dist. 42. qu. 1. a. 1.

[2]) „Quum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum. Hoc autem est *esse substantiale* rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per *actus* autem *superadditos* dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album, significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert *esse potentiae* simpliciter, quum adveniat rei iam praeexistenti in actu." Id. 1. p. qu. 5. a. 1.

[3]) Cf. Kleutgen l. c. n. 742.

plicem entis facti capacitatem distinguit, alteram naturalem, alteram, qua Deo „omnis creatura obedit ad nutum".[1]) Et prior quidem capacitas seu potentia ordinatur „ad proprias operationes vel motus", posterior „ad ea, quae *a Deo recipiunt*" creaturae.[2]) Et sic „in tota creatura est quaedam obedientalis potentia, prout tota creatura obedit Deo *ad suscipiendum in se* quidquid Deus voluerit".[3]) Quae igitur „inferior potentia facere non potest", haec ut in se fiat „per divinam potentiam" natura creata apta capaxque existit „et ista vocatur potentia obedientiae".[4]) Ubi enim arbor v. c. exaruit, nulla inferior virtus vitam in ea resuscitare valet; quod tamen quum divina virtus efficere possit, arbor respectu istius virtutis in potentia obedientiali versatur, qua capax est „ad aliqua fienda per divinam potentiam" in se ipsa.[5]) Ex quo intelligitur, solum Deum hanc potentiam ad actum transferre posse. Denique recte S. Thomas hanc potentiam nominat *passivam*[6]); est enim capacitas „ad suscipiendum" et „ad ea, quae a Deo recipiuntur" atque „ad aliqua fienda per divinam potentiam".

7. Denique ens, quod a sese amandat quidquid rationem „potentialitatis" habet, quod adeo non est nisi „in actu et nullo modo in potentia"[7]), est diciturque „actus purus", quum non habeat „aliquid de potentialitate".[8]) Actus purus igitur opponitur et omni, quod quocumque modo est „in potentia ad esse", et

---

[1]) 3. p. qu. 1. a. 3. ad 3.
[2]) De pot. qu. 1. a. 3. ad 1.
[3]) De virt. in comm. qu. 1. a. 10. ad 13; cf. in 1. dist 42. qu. 2. a. 2. ad 4.
[4]) De pot. qu 6. a. 1. ad 18.
[5]) Id. ib.
[6]) 3. p. qu. 11. a. 1.
[7]) Id. 1. p. qu. 3. a. 1.
[8]) Id. ib. a. 2.

omni, quod est „actus potentiae permixtus“, „sicut in nobis est“ et in omni re facta.[1]) Quoniam autem „Deus nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus“[2]), utique consequitur „in Deo esse potentiam activam, potentiam vero passivam in Deo non esse“.[3]) Namque „propria definitio“ et „ratio potentiae activae“ est: „Principium permutationis in alio, in quantum est aliud“[4]): id quod maxime Deo convenit, „potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud, Deo autem convenit esse aliis principium essendi“[5]); sed tamen potentiam passivam cum actu puro pugnare liquet.

Scholion. Veteres quidem philosophi omnes potentiam activam ac passivam sive receptivam agnoscunt; item potentiae activae respondere „actum secundum“ sive operationem, passivae autem „actum primum“ seu formam omnes defendunt. Sunt tamen e scotistica praesertim schola philosophi antiquiores, qui potentiam *subiectivam* ulla ratione *activam* esse negent, eamque *passivam* tantummodo esse tueantur. Unde potentiae subiectivae tamquam actum respondere aiunt formam sive substantialem sive accidentalem. Cui potentiae opponunt demum potentiam *obiectivam*, atque, ut subiectivae potentiae *actus formalis* sive substantialis sive accidentalis respondeat, ita obiectivae *actum entitativum* respondere ponunt. Est autem actus entitativus nihil aliud nisi *ipsa rei existentia*. Ex quo intelligitur, cur Henricus Gandavensis[6]) et Scotus[7]) materiam primam „actum entitativum“ esse contendant.

---

[1]) Id. cont. gentil. II. 6.
[2]) Id. ib. II. 16.
[3]) Id. ib. II. 25.
[4]) Id. in 5. metaph. lect. 14.
[5]) Id. cont. gent. II. 7.
[6]) Quodlib. 1. qu. 10.
[7]) In 2. dist. 12. qu. 1.

Etenim quum omnis *formae* sit expers, necessario quovis actu *formali* caret; quia tamen propria praedita est existentia, hinc actum *entitativum* ei adsignant. Qui tamen loquendi modus aliis non probatur, praesertim iis, qui existentiam ab essentia realiter distingui opinantur.[1])

Varia igitur haec loquendi consuetudo prae oculis habeatur oportet, ne confusionem praebeat.

Thesis 40.

„Unumquodque ex hoc agit, quod est actu".[2])

Dem. „Ea, ait S. Thomas, quae non sunt actu, sunt *in potentia*".[3]) Quae quidem potentia aut est potentia *subiectiva* aut est potentia *obiectiva*. Et si subiectiva est, iterum aut *activa* est aut *passiva*. Atqui *activa* potentia est potentia subiecti, quod, quia actu est, potens est ad agere ac propterea „ex hoc agit, quod est actu". Sin vero *passiva* est ista potentia, item est subiecti actualis simulque apti „ut moveatur vel patiatur ab alio"[4]); exinde, prout est in tali potentia, non agit ipsum, sed patitur ab alio ac recipit aliud. Recte igitur S. Thomas decernit: „Unumquodque ex hoc agit, quod est actu, patitur vero ex eo, quod est potentia".[5]) — Denique si potentia est *obiectiva*, neque realis est neque ens quoddam physicum, sed nihilum. Atqui nihilum agere non valet. Etenim quaelibet actio procul dubio est *perfectio;* sed „omnium perfectiones pertinent ad perfectionem *essendi:* hoc

[1]) Soncin. l. c. qu. 2.
[2]) S. Thom. cont. gentil. II, 7.
[3]) 1. p. qu. 14. a. 9.
[4]) Id. in 5. metaph. lect. 14.
[5]) Cont. gent. l. c.

enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo *esse* habent".[1]) Itaque quum illud, quod in potentia obiectiva versatur, nihilum sit atque ex eo esse non habeat, neque agere id posse planum est. Ergo „unumquodque ex hoc agit, quod est actu".

Et profecto, quod non existit, etiam non agit. Ergo id solum agit, quod existit seu actu est. Actio enim est effectus agentis. Atqui „prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum".[2]) Ergo prius quodlibet esse poscit, quam agat. Hinc scholae axioma: „*Agere sequitur esse*". Quo non solum declaratur, id tantummodo agere posse, quod iam sit, verum etiam tali ratione unumquodque agere, quale sit. Unde „unumquodque agit, *secundum quod* est actu"[3]) atque eo perfectiori modo, quo perfectiori modo est actu; „unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur, quanto perfectius est".[4])

Thesis 41.

„Omne, quod aliquo modo est in potentia, habet aliquid prius se".[5])

Dem. Quum haec thesis sit quoddam praecedentis consectarium, paucas ad eam enucleandam ex S. Thoma adtulisse rationes sufficiat.

1. „Vidimus, ait Aquinas, aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum, quia quod est potentiâ, nondum est, unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid

---

[1]) Id. I. p. qu. 3. a. 1.
[2]) Id. cont. gentil. I. 22.
[3]) Id. I. p. qu. 52. a. 1.
[4]) Id. cont. gentil. II. 7.
[5]) Id. ib. I. 16.

aliud *prius*, quo educatur de potentia in actum".[1]) Itaque „simpliciter oportet, actum esse priorem potentiâ. non solum naturâ, sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu".[2])

2. „De potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum". Neque enim fieri potest, „ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia".[3]) Sic igitur „manifestum est, actum esse prius potentiâ", et stat, quod volumus.

3. „Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque actu, prius sit tempore in potentia, quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia, quia potentia non educit se in actum, sed oportet, quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se".[4])

Thesis 42.

Ens possibile licet quiddam physicum non sit, omnino tamen nihil non est, sed esse aliquid obiectivum ei tribuendum est.

Dem. 1. Quod non existit, physice est nihil. Atqui possibile non existit; est enim possibile, quod nondum est, sed esse tantummodo potest. Ergo est phy-

---

[1]) Cont. gentil. l. c.

[2]) Id. de potent. qu. 7. a. 1.

[3]) *Φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν.* Arist. 8. metaph. c. 8; cf. S. Thom. in 9. metaph. lect. 7.

[4]) Cont. gentil. l. c.

sice nihil. Praeterea quod quidem aliquid esse potest, id tamen nondum actu est, subest negationi eius, quod esse potest. Sed ens possibile potest quidem quiddam physicum esse, sed nondum est. Unde subest negationi illius. Iamvero ista negatio importat affirmationem, ens possibile physice nihil esse.

2. Sed tamen omnino nihil dici non potest. Quod enim omnino nihil est, plene ac perfecte opponitur enti. Atqui ens possibile dici non potest plene et perfecte enti opponi, quin secum aperte pugnantia proponantur. Namque 1) vocabulum entis aut denotat omne id, quod habet essentiam realem, quae tamen utrum existat an vero existere tantummodo possit, ens per se non declarat; sed possibile cum ente ita accepto nullatenus pugnat neque eidem strictim opponitur. Aut designat vocabulum entis id, quod existit; iamvero enti ita accepto possibile quidem opponitur, quum ipsum quidem idem sit atque „non-existens"; at vero ista oppositio minime est *perfecta*, siquidem possibile praeter illud „non-existens" insuper id habet, ut *existentiae capax* sit. Atqui nihilum simpliciter enti utrovis sensu accepto perfecte ac plene opponitur, quoniam nec essentiam realem nec capacitatem ad existentiam dicat, quin imo utramque simpliciter neget. Fieri enim nequit, ut nihilum absolutum existentiam acquirat. 2) Nihili absoluti nullam notionem nisi negando ens concipere possumus, quia per se, quum nihil sit, concipi nequit; entis possibilis autem positivum conceptum formamus, quia per se, utpote quum aliquid sit, adprehenditur. Itaque quum „per *non existentia* intelligamus non simpliciter ea, quae *penitus non sunt*, sed ea, quae sunt *in potentia* et non in actu"[1]), apertum est, possibilia, tametsi quiddam physicum non sint et hinc quidem „dicamus *non entia* ea,

[1]) S. Thom. 1. p. qu. 5 a. 2. ad 2.

quae sunt in potentia et non in actu"[1]), omnino tamen nihil non esse. Recte igitur S. Bonaventura „ens, inquit, in potentia inter non ens (nihilum absolutum) et ens actu est medium".[2])

3. Ens igitur possibile quum omnino nihilum non sit, esse quoddam habeat necesse est. Namque „nihil prohibet, ea, quae non sunt simpliciter, *aliquo modo esse*".[3]) Atqui praeter esse physicum et actuale, aliud non est quam esse ideale et obiectivum. Hinc veteres, quod in se *subiective* et *realiter* non sit, id *obiective* tantum esse dixerunt. Etenim quod in se physice non est, id eo tantummodo esse potest, quod sit *obiectum* intellectus, qui tale ipsum concipit, quale esset vel esse deberet, ubi physice existeret. Ergo possibilibus isthoc esse obiectivum adsignandum est. Unde ait S. Thomas: Quidditas „antequam esse habeat, nihil est nisi forte *in intellectu* creantis".[4]) Ex quo demum sequitur, possibilibus nullum plane esse convenire posse, si nullus intellectus ea concipiens exstet.

Thesis 43.

Interna rerum possibilitas neque ex intellectu humano neque a rerum contingentium existentia dependet.

Quotidianus loquendi usus nos docet, non eandem usque vim nos vocibus „possibilitatis" et „impossibilitatis" subiicere. Haud raro enim quidpiam possibile dicimus *absolute*, alias *relative*. Quem loquendi usum

---

[1]) Id. de verit. qu. 21. a. 2. ad 2.
[2]) In 2. dist. 12. a. 1. qu. 1.
[3]) S. Thom. 1. p. qu. 14. a. 9.
[4]) De pot. qu. 3. a. 5. ad 2.

considerantes cognoscimus, possibilitatem *intrinsecam* a possibilitate *extrinseca* nos distinguere. „Possibile, ait S. Thomas, dicitur dupliciter secundum Philosophum (5. metaph. tex. 17.). Uno modo *per respectum* ad aliquam potentiam, sicut, quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini".[1]) Itaque possibilitas *relativa* sive *externa* est aptitudo capacitasve ad existendum orta *ex virtute causae idoneae ad rem producendam.* Quae quum rebus „per respectum ad aliquam potentiam" hincque respectu causae externae conveniat, recte quidem *relativa* atque *externa* nuncupari solet.

Sed, pergit S. Thomas, dicitur possibile „*absolute* ex habitudine terminorum", videlicet „quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere". Est igitur ista possibilitas capacitas ad existendum orta ex eo, quod *elementa rem constituentia* secum non pugnant. Exinde rebus *in se* consideratis convenit atque ita iure *absoluta* dicitur. Quae quidem ostendunt, possibilitatem intrinsecam seu absolutam aeque se porrigere atque id, quod internam pugnam non involvit: extrinsecam autem sive relativam pro varia causae virtute, ad quam refertur, modo latius modo minus late patere, tunc vero cum intrinseca aequari, ubi de causa agitur, cuius virtuti nulli fines sunt constituti, quae adeo *omnipotentia* est ac nominatur.

Ex quibus colligitur, „impossibile absolute ex habitudine terminorum" pariter dici, nimirum „quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum".[2]) Quod igitur nec est nec esse potest, generatim dicitur impossibile. Et quidem *metaphysice* impossibile illud aestimatur, cuius elementa constituentia inter se repugnant, v. c. circulus quadratus. *Physice* autem vel

---

[1]) 1. p. qu. 25. a. 3.
[2] Id. 1. p. qu. 25. a. 3.

moraliter impossibile id censemus, ad quod producendum causa respondens (seu physica seu moralis) capax non est aut quod communibus utriusque ordinis legibus adversatur.

Dem. 1. Ex humano intellectu *leges essendi* non pendent, ergo nec intrinseca possibilitas. Id enim possibile est, quod *esse* potest, impossibile contra, quod *esse* nequit. Atqui utrumque ex legibus essendi est repetendum.

2. Leges *cogitandi* ex humano intellectu non pendent, ergo nec possibilitas interna. Namque possibile est, quod, „quia praedicatum non repugnat subiecto", cogitari potest, et impossibile illud, quod „quia praedicatum repugnat subiecto", cogitari non potest. Sed vero norma, ex qua pendet, utrum cogitari quippiam possit an nequeat cogitari, cogitandi legibus continetur.

3. Intellectus noster suum obiectum supponit, non vero efficit. Intellectus enim non facit intrinseca rerum constitutiva neque facit, ut praedicatum conveniat aut pugnet cum subiecto. Unde rerum possibilitas ex intellectu pendere non potest, imo intellectus eam supponit.

4. Denique sublato intellectu humano rerum interna possibilitas persistit. Quare ex eo non pendet.

5. Neque vero ex rerum contingentium existentia pendet. Etenim quod praecedit ac prius est, ex eo, quod subsequitur ac posterius est, dependere non potest. Sed interna rerum possibilitas praecedit earumdem existentiam estque hac prior. Ergo ex ea non pendet. Et re quidem vera, ut res sit, sane requiritur, ut possit esse, atque ut existat, requiritur, ut capax sit ad existentiam. Hinc res contingentes si sunt, prius *poterant* esse seu priusquam existerent, ad existentiam erant capaces. Neque enim propterea res potest esse, quia est, sed potius quia poterat esse, ideo existentiam

capessere valebat. Ut igitur potentia generatim actum, ita existendi capacitas existentiam ipsam praecedit.

6. Rerum existentia sublata, interna earum possibilitas perdurat. Ergo ex illa non pendet.

7. Si rerum interna possibilitas ex earum existentia penderet, id solum possibile foret, quod existit, id vero, quod non existit, intrinsece impossibile aestimandum esset.[1]) Sed utrumque est absurdum. Enimvero si id, quod non existit, intrinsece impossibile esse ponitur, necessario sequitur, omne, quod existit, antequam ad existentiam perveniret, intrinsece fuisse impossibile. Id vero plane absurdum est.

8. Res non necessario existentes oriuntur atque etiam intereunt vel interire possunt, mutabiles sunt et contingentes. Sed tamen interna rerum possibilitas est aeterna, quatenus neque incepit neque desinit; est immutabilis, quoniam alia eius mutatio mente concipi non potest, quam ea, qua possibile fieret impossibile, quod secum pugnat; est demum necessaria, quum ab elementis res constituentibus proficiscatur atque adeo cum ipsis rerum essentiis individuo nexu cohaereat.

---

[1]) Unde absurdi sunt antiqui aeque ac recentes „Fatalistae", qui cum Diodoro Crono „quidquid futurum sit, id dicunt fieri necesse esse et quidquid non sit futurum, id negant fieri posse" (Cicero, de fat. c. 7); ex quo sequitur „id quod *mere* possibile sit, esse impossibile", quod Robinet ponit (cf. Sanseverino, element. phil. christ. II. 17.). Exinde porro consequitur, Deum non potuisse alia efficere, quam quae fecerit neque his plura, siquidem „ea, quae non eveniunt, non possibile est esse" (S. Thom. in 9. metaph. lect. 3), si mere possibile est impossibile.

Thesis 44.

Ratio, cur res intrinsecè sint possibiles, neque a Dei potentia neque a Dei voluntate duci potest.

Dem. 1. part. Okkam († 1346) opinabatur, propterea aliquid dici possibile, quod a divina potentia fieri posset atque ita respectu divinae potentiae rès denominari possibiles.[1]) At vero perperam id ponit. Confundit inprimis intrinsecam rerum possibilitatem cum extrinseca, quum, quae Okkam ponit, de hac sola proponi possint.

Deinde si id possibile est, quod Deus facere potest, impossibile id aestimari necesse est, quod Deus facere non potest. Atqui Deus facere quidpiam non potest, aut quod ad id producendum virtus eius satis non est aut quod propter elementa constituentia, quippe secum pugnantia, fieri istud non potest. Sed Deus est omnipotens, ergo eius potentiae fines constitui fas non est. Restat igitur, ut interna rerum impossibilitas ex eo, quod notae componentes sibi renitantur, deducamus. Et profecto Deus quum sit omnipotens, facere potest, quidquid fieri potest; sed quod fieri nequit, nihil est seu non ens et hinc cuiuspiam actionis terminus esse non potest. Aliquid, ait S. Thomas, dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum *activae potentiae*, alio modo propter aliquod *resistens* vel *impediens*, tertio modo propter hoc, quod id, quod dicitur impossibile fieri, non potest esse *terminus actionis*. Ea ergo, quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest, quia eius potentia, quum sit infinita, in nullo defectum patitur; eius etiam potentiae resisti non potest. Sed

---

[1]) In 1. dist. 33. qu. 2.

id, quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, quia non potest facere, quod affirmatio et negatio sint simul vera nec aliquid eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Ita fere Aquinas.[1])

Neque dixerit quispiam, hac ratione divinae potentiâe pariter fines constitui. Haudquaquam enim omnipotentia in eo consistit, ut id efficere valeat, quod, quum nihil sit, fieri nequit. Oportet, ait S. Thomas, quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis, in quantum est ens. Contra rationem entis autem est, quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse, quod est contradictoria esse simul.[2]) Esto enim Deum facere posse circulum quadratum; quod faceret, esset circulus simulque non esset circulus, siquidem foret quadratus; idemque esset quadratus simulque non esset, quoniam foret circulus. „Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur possibilibus absolutis (seu internis), respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se, esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, *non propter defectum divinae virtutis, sed quia non potest habere rationem factibilis.* Quaecumque autem contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea *non possint fieri*, quam quod Deus ea *non possit*

---

[1]) De pot. qu. 1. a. 3.

[2]) Cont. gentil. II. 25.

facere. Neque hoc est contra verbum angeli: Non erit impossibile apud Deum omne verbum; id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere".[1])

Sunt, qui arbitrentur, possibilitatem rerum internam non esse distinctam ab ipsa Dei omnipotentia.[2]) Sed tamen Deus ubi quidpiam possibile esse cognoscit, e. g. alium mundum, profecto non suam tantummodo omnipotentiam vel rectius se ipsum cognoscit, secus enim id, quod producere posset non cognosceret, sed se ipsum, quum tamen ipse vel eius omnipotentia produci nequeat. Ergo cognoscit aliquid a se distinctum, quod produci posset. Unde rerum interna possibilitas a divina omnipotentia est distincta.

Potest etiam hac via adversa opinio labefactari. Quotiescumque quaerimus, utrum aliquid sit possibile, haud investigamus essentialia praedicata divinae omnipotentiae, sed praedicata intrinseca sive constitutiva illius rei, de qua, utrum sit possibilis, quaeritur. „Puta proponis adversario, an sit possibilis *creatura independens*. Statim comparat ista duo praedicata, videlicet praedicatum *creaturae* et praedicatum *independentis*. Conceptus *creaturae*, ait ille, est conceptus accipientis esse ab alio; conceptus *independentis* est conceptus non habentis esse ab alio. Habere esse ab alio et non habere esse ab alio sunt praedicata inter se repugnantia. Igitur praedicata constitutiva creaturae independentis repugnant inter se adeoque creatura independens est chimaera".[3]) Ex quibus intelligitur, divinâ potentiâ nos non metiri, quid sit possibile, et sic internam rei possibilitatem ex eadem potentia non dependere.

---

[1]) Id. 1. p. qu. 25. a. 3.

[2]) Hurtado, metaph. disp. 8. sect. 1. n. 8; Esparza, de Deo qu. 16.

[3]) Semery Remus, Trien. phil. I. disp. 4. qu. 5.

Quodsi quis dixerit, nescire nos, quo usque divina potentia porrigatur, multaque Deum fecisse ac facere posse, quae humana ratio non comprehendat, imo impossibilia aestimet, aperta est responsio, nimirum id nos dilucide cognoscere, ea, in quibus manifesta insit repugnantia, fieri non posse, quin idem sit simulque non sit, v. c. fieri non posse a Deo, sex non esse bis tria, quod secus essent et non essent sex.[1])

Dem. 2. part. Cartesius († 1650) id quidem, quod iam necessarium esse perspicimus, vere necessarium esse defendit, et quod iam impossibile esse intelligigimus, vere impossibile esse, quia scilicet Deus ita voluerit; si tamen Deus contrarium voluisset, id, quod modo verum cognoscimus, falsum, et quod modo possibile esse videmus, impossibile esset. Neque enim, ait, Deus res esse voluit, quales re ipsa sunt, quia aliter eas esse ac fieri non posse cognoverit, e contrario, quia res voluit, quales re ipsa iam sunt, hinc est, cur aliter esse ac fieri, quam sint, amplius non possint. „Nempe, exempli causa, (ita Cartesius) non ideo voluit Deus mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno, nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc., sed contra quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus esset ab aeterno, quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco iam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis".[2])

Errasse Cartesium nemo non videt. Quae enim impossibilia sunt, elementis sibi renitentibus constant atque idcirco ita sunt comparata, ut elementum alterum existere non possit nisi altero excluso. Si igitur Deus

---

[1]) Cf. Conimbric. l. c. lib. II. c. 7. qu. 16. a. I. sq.

[2]) In responsionibus ad sextas obiectiones n. 2.

vellet ista elementa coniungere, vellet nihilum, quoniam vellet aliquid simulque idem nollet. Fac enim Deus velit circulum quadratum; profecto vellet circulum, quod circulum non est, quoniam circulum quadratum vellet, itemque vellet quadratum, quod quadratum non est, quoniam vellet quadratum circulare. Itaque nec circulum vellet nec quadratum, scilicet nihil vellet, quum simul utrumque esse non possit, seu vellet quidpiam simulque nollet. Sed ista nimis sunt absurda.

Insuper terminus divinae voluntatis nequit esse nihilum. Id vero velle, quod, quum pugnantia dicat, fieri plane non potest, idem est atque velle nihilum. Quod quum Cartesius non viderit, per errorem est lapsus. Tum omnis voluntas ex intellectu pendet; „nihil enim est volitum nisi prius fuerit cognitum“ ut habet adagium. Iam vero Cartesio auctore divinus intellectus ex divina voluntate pendet, quod rerum cognitionem adtinet. Nam quo res habent, ut cognosci possint, eodem etiam habent, ut sint possibiles. Id vero, quo res habent, ut sint possibiles, secundum Cartesium est divina voluntas; ergo ab eadem habent, quo possint cognosci. Unde divinus intellectus ex divina voluntate penderet ac tum demum possibilia divinae cognitionis obiectum constituerentur, ubi voluntas ea voluerit. Deus igitur quidpiam vellet, priusquam id quidem cognoverit.

Denique omnis cognitio certa in eo innitur, quod, quidquid contradictionem implicet, absolute impossibile sit nullaque conditione fieri possit. Ubi ergo divina voluntate fieri potest, ut quidpiam licet contradictionem implicet, nihilominus impossibile non sit, omnis cognitio certa est eversa omnisque certitudo corruit. Exinde id quoque consequitur, nullam scientiam esse firmam ac stabilem. Scientia enim quaelibet circa necessaria versatur. Atqui nihil est necessarium secundum Cartesium, ne ipsae quidem rerum essentiae, utpote quum

aliter sese habere possent. Neve dixerit Cartesius, „iam fieri aliter non posse“, quum Deus ita res esse voluerit. Numquid enim Cartesius divinae voluntatis scrutator exstitit? Itaque Cartesii sententia ad scepticismum abducit. „Quapropter Cartesius iure a Cudworto (Syst. intell. c. 4) et a Clarkio (Exist. de Dieu c. 1.) gravissime reprehenditur tamquam eversor metaphysicae, quae tota quanta est in veritatibus immutabilibus fundatur“.[1])

Corollarium. Sicut Deus velle non potest, quod non cognoverit, ita cognoscere non potest, quod nullo modo est. Ergo internae rerum possibilitatis ratio a divina cognitione sive scientia pariter nequit deduci. Omnis enim cognitio supponit aliqua ratione suum obiectum sin minus quoad physicam, certe tamen quoad metaphysicam realitatem, quae rei intelligibilitate, ut aiunt, continetur; nam quod intelligi non potest, perspicue obiectum cognitionis esse non valet.

Thesis 45.

Intrinseca rerum possibilitas vel impossibilitas ex rerum essentiis est ducenda.

Dem. Primo quidem usus nos docet, verum esse, quod posuimus. Ubi enim quaeritur, utrum hoc illudve sit possibile an vero impossibile, praedicatis essentialibus sive constitutivis h. e. *essentiis* perpensis, possibile vel impossibile quidpiam esse statuimus. Sic ratio, cur circulus aureus quidem possibilis, circulus contra quadratus impossibilis habeatur, inde ducitur, quod circulus aureus cum praedicatis essentialibus nec circuli nec auri pugnet, e contrario circulus quadratus cum

[1]) Liberatore, l. c. p. 306. n. 89. nota.

praedicatis essentialibus et circuli et quadrati pugnet. Nimirum ex ipsa circuli essentia tam illius possibilitas quam huius impossibilitas deducitur.

Et revera interna possibilitas eo continetur, quod praedicata vel notae sive elementa, quibus res constituuntur, secum sociari queant. Atqui ratio, cur ista quidem elementa sint sociabilia, ex essentiis rerum est deducenda. Hae namque alia elementa non patiuntur. Quum igitur intrinseca possibilitas in eo est sita, quod elementa rem constituentia sibi non repugnent, haec autem elementorum proprietas sit reapse ipsa essentia intellecta, ab essentia intrinsecam possibilitatem proficisci adparet.

Paulo secus idem hoc pacto ostendi potest. Intrinsece possibile dicimus illud, quod contradictionem non implicat; impossibile autem illud, quod secum pugnat. Utriusque vero ratio ex ipsa, de qua quaeritur, rei essentia ducitur. Itaque generatim rerum interna possibilitas vel impossibilitas ex eo oritur, quod unaquaeque res est id, quod est, et non est id, quod negat ipsam, atque hinc oritur ex ipsa rerum essentia et natura.

Tandem uti quodcumque existens, non est aliud, quam essentia existens, ita quaecumque essentia potest existere, quia essentia quaedam est. Ergo idcirco quidpiam est possibile, quod sit essentia; et ita demum ex essentia intrinsecae possibilitatis cuiuslibet rei ratio deducitur.

Thesis 46.

Rerum possibilium ratio ultima eaque externa divina est essentia.

Tametsi rerum possibilitatis ratio *proxima* eaque interna ex earum essentiis sit ducenda, subtiliori tamen disquisitione ipsam hanc rem explorantes ulterius quaerere possumus, quî fiat, ut elementa rerum essentias constituentia hoc tantummodo modo sociari possint ac quaenam huius rei sit ratio. Qua via utique ad ultimam internae possibilitatis rationem perveniemus. Ponimus igitur, ultimam rerum possibilium rationem aliam non esse, quam divinam essentiam.

Dem. „Id, quod denominatur possibile, est ipsum ens secundum omnem suam entitatem, quam haberet, si existeret. In hoc conveniunt fere omnes, quia esse possibile nihil aliud est, quam posse produci".[1]) Atqui sicut divina essentia est ultima causa, a qua omnia, quae praeter ipsam sunt, actum essendi habent, ita ultima est ratio, cur possibilia actum essendi habere possint. Enimvero sola essentia divina est plenitudo entis. Unde quidquid praeter ipsam est aut esse potest, est ens finitum atque adeo ex divina essentia pendet. Ergo divina essentia eiusdem est ratio ultima.

Deinde essentia divina, quippe entis plenitudo et actus purus, nullo modo perfici potest. Hinc omnium, quae sunt et esse possunt, perfectiones certa ratione in se comprehendit. Atqui inde sequitur, quidquid sit vel esse possit, id omne esse imitationem quandam ac similitudinem imperfectam divinae essentiae. Ergo cuncta, etiam possibilia, ex intima sua ratione supponunt divinam essentiam. Itaque haec eorum est ratio ultima.

---

[1]) Arriaga, l. c. disp. met. 2. sec. 2.

Tum ens simpliciter absolutum, ens a se et ex nulla re dependens, necessario est ratio ultima omnium, quibus quocumque modo nomen ac ratio entis obvenit seu est ultima ratio, cur extra se aliquid existere possit. Secus enim quidpiam concedendum foret, quod ex ente absoluto non penderet, quod ipsum non participaret, quod proinde a se esset. Itaque quum id quidem nullatenus concedi possit atque insuper divina essentia sit ens simpliciter absolutum, a se et ex nulla re dependens, ipsa est ratio omnis entis, quod praeter ipsam et est et esse potest.

Denique possibilia non habent esse physicum et actuale, sed esse ideale tantum eis adtribui potest. Ergo formaliter non sunt nisi in intellectu. Atqui intellectus obiectum suum non facit, sed supponit. Ergo possibilia formaliter in intellectu esse non possunt nisi supposita quadam essentia reali, quae eorum sit fundamentum ac ratio. Atqui essentia huiusmodi manifesto aeterna, immutabilis, necessaria est, siquidem hae notae ipsis quoque possibilibus conveniant. Quum igitur talis essentia sit sola divina essentia, recte haec fundamentum possibilium dicitur eorumque ratio ultima.

Sed tamen ratio formalis hincque interna ratio possibilium divina essentia non est, secus enim ab ipsis possibilibus non distingueretur. Ergo est ratio ultima extrinseca possibilium seu omnis internae possibilitatis.

Thesis 47.

Quamquam possibilia in divina essentia nequeunt inesse „tamquam in exemplari formali", recte tamen in eadem „tamquam in originali radice et quasi exemplari virtuali et radicali" inesse ponuntur.[1])

Dem. 1. part. Exemplar formale dicimus illud, quod rem, cuius est exemplar, sive ectypum secundum propriam suam rationem ac formam hincque formaliter continet. Ita in idea artificis ipsum opificium elaborandum secundum propriam suam rationem reperitur; quocirca ista idea exemplar formale ectypi nominatur, quandoquidem ectypum seu rem faciendam formaliter repraesentat. Iam vero essentia divina in se considerata sane exemplar formale rerum possibilium esse non potest. Secus enim possibilia secundum propriam suam rationem in essentia divina continerentur sive formaliter invenirentur. Atqui id quidem absurdum est. Etenim 1) quod in essentia divina formaliter est, est ipse Deus. Ergo possibilia ubi formaliter in divina essentia essent, ipse Deus forent. Id vero de possibilibus asseri nequit, quin desinant esse, quod sunt. Sunt vero *essentiae finitae possibiles*. Itaque formaliter in divina essentia non reperiuntur atque ea de re essentia divina eorum exemplar formale non est. 2) Item essentia divina si exemplar formale possibilium esset atque haec proinde secundum propriam suam rationem in illa continerentur, nihil obstaret, quominus divina essentia formaliter dicatur esse vere homo, vere planta etc., siquidem omnium, quae sunt et esse possunt, formas sive essentias ac naturas proprie vereque in sese contineret. Id vero praeterquam quod ad pantheismum adduceret, divinam essentiam monstruosam faceret atque idcirco prorsus falsum et absurdum est.

[1]) Lessius, De div. perf. V. c. 2.

Dem. 2. part. Ut exemplar formale est idea ab intelligentia formata, ita exemplar virtuale est fundamentum, unde intellectus exemplar istud formale petivit. Est igitur exemplar virtuale sive „radicale“ nihil aliud, quam fundamentum et „originalis radix“, unde exemplar formale est petitum. Sed concipimus essentiam divinam tamquam fundamentum et „originalem radicem“, a qua divinus intellectus determinetur ad omnia atque ipsa quoque possibilia distincte concipienda. Quoniam enim divina essentia ob infinitam suam perfectionem omnes omnium rerum sive actualium sive possibilium perfectiones eminenti ratione continet, profecto intellectum suum ad eas distincte concipiendas determinare potest. Recte igitur exemplar virtuale et „radicale“ omnium possibilium nominatur.

Etenim quidquid est vel esse potest, ideo est vel esse potest, quod, ut Scholastici loquuntur, „divina essentia hoc modo imitabilis est ad extra“. Itaque cuncta sive existentia sive possibilia sunt imperfectae imitationes sive actu sive potentia ipsius divinae essentiae, quae nempe ob infinitam perfectionis plenitudinem indefinitis modis „imitabilis et participabilis est ad extra“. Quod quum ita sit, iure possibilia in essentia divina „fundamentaliter“ et „radicaliter“, ut aiunt, contineri atque hanc illorum „exemplar virtuale et radicale“ esse defendimus.

Thesis 48.

Secundum propriam suam rationem seu formaliter possibilia sunt in intellectu divino „tamquam in exemplari formali“.

Dem. 1. Perfectissimam omnibusque numeris absolutam divini intellectus cognitionem nihil latet. Cognoscit igitur quidquid cognosci potest idque non confusim, verum distincte cuiusvis, quod cognosci potest,

formalem rationem perspicit. Iam vero possibilia singula a singulis distinguuntur ac propria constant essentia, ac propterea unumquodque distincte secundum propriam suam rationem cognosci potest. Ergo hoc modo unumquodque a divino intellectu cognoscitur, atque exinde possibilia sunt formaliter in intellectu divino. Namque formaliter in intellectu vel in ordine ideali illud est, quod secundum propriam suam rationem seu formam est *obiectum intellectus*. Porro divinus intellectus perfectissimo modo divinam essentiam eamque non solum in se spectatam, verum etiam quatenus innumeris plane modis „imitabilis est ad extra", comprehendit atque exhaurit. Unde ex hac suae essentiae „consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius"[1]), modos, inquam, secundum quos „imitabilis est ad extra". Atqui hos quidem modos cognoscendo cognoscit divinus intellectus ipsa possibilia, siquidem haec aliud non sint, quam imitationes possibiles divinae essentiae seu „diversi modi imitationis ipsius". Itaque divinus intellectus comprehendendo et exhauriendo suam essentiam cuncta cognoscit possibilia. Haec igitur formaliter in intellectu divino sunt seu sunt secundum propriam suam rationem formamve obiectum intellectus divini. Quamob rem „non supposita divina cognitione, possibilia existunt tantum virtualiter et fundamentaliter in essentia Dei ideoque nondum distincta sunt nec propriam formam singula habent; accedente vero cognitione divina explicantur veluti e divina natura singula determinata suisque notis distincta propriamque formam gerentia; atque ita evadunt secundum propriam formam obiectum intellectus".[2])

2. Divina essentia est ultima ratio omnium, quae extra ipsam esse possunt. Ergo divinus intellectus haec

[1]) S. Thom. de verit. qu. 3. a. 2. ad 4.
[2]) Palmieri, l. c. III. 172.

omnia distincte cognoscit. Quum enim divinus intellectus essentiam divinam sua cognitione prorsus exhauriat, eamdem etiam cognoscit, quatenus est ultima ratio omnium, quae extra ipsam existere possunt. Sed haec cognitio est perfecta distinctaque cognitio omnium possibilium, quae adeo obiectum divini intellectus sunt seu secundum propriam rationem in hoc intellectu sunt. Possibilia enim, quatenus sunt „virtualiter et radicaliter" in divina essentia, sunt ipsa divina essentia *prout necessario indefinitis modis „imitabilis est ad extra"*. Fieri igitur nequit, quin divinus intellectus, dum eam comprehendit, omnes istos „imitationis modos" seu ipsa possibilia cognoscat.

3. Sicut omnis artifex prudenter opus suum conficiens prius mente illud distincte concipit, quam ad effectum adducit, ita divinus artifex ab aeterno cunctas res distincte concipit, quas producturus erat innumerasque alias, quas, si vellet, producere posset. Cuncta igitur possibilia intellectus divinus distincte cognoscit, atque ibi sunt cuncta „tamquam in exemplari formali".

4. Ex quo denique intelligitur, possibilia quatenus sint obiectum sive termini divinae cognitionis, esse exemplaria formalia et archetypas ideas, ad quarum imitationem creantur, quaecumque demum creantur. Quod quidem S. Thomas considerans quaerit, utrum in Deo *plures ideae* possint agnosci, salva divina simplicitate. Respondet autem „ordinem universi" a Deo esse creatum ac proinde necesse esse, „quod habeat ideam ordinis universi". Deinde pergit: „Ratio autem alicuis totius haberi non potest nisi habeantur *propriae rationes* eorum, ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem (ideam) domus concipere non posset nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, quod *singula propriis rationibus a Deo creata*

sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret, ideam operati esse in mente operantis sicut *quod* intelligitur, non autem sicut species, *qua* intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod *multa intelligat*, sed contra simplicitatem eius esset, si *per plures species* eius intellectus informaretur". Itaque divinum intellectum *multa intelligere* eiusdem simplicitati non officit, ast si *per plures species informantes* intelligeret, id simplicitati derogaret. Sed divinae ideae non sunt species, *quibus* intellectus divinus intelligit, sed sunt *id*, *quod* intelligit sive, ut ipse S. Thomas (ad 2.) dicit, significantur „ut *quod* Deus intelligit". Quibus positis omnem nostram disputationem ad compendium veluti conferens haec scribit: „Unde plures ideae sunt in mente divina *ut intellectae* ab ipsa, quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum *secundum quod in se est*, sed *secundum quod est participabilis* secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem (essentiam), secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam (exemplar) huius creaturae et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae".[1])

---

[1]) 1. p. qu. 15. a. 2.

Hinc possibilia, licet physice nihil sint, in Deo aliqua ratione esse adparet, nimirum in essentia divina tamquam in suo fundamento atque „originali radice“ nec non „in medio“, ex quo a Deo cognoscuntur; in divina cognitione vero secundum propriam suam rationem, sed tamen ut quoddam cognitum seu „cogitatum“, quod proinde in se et extra fundamentum suum nullam realitatem habet. Et haec quidem Lessius egregie hisce verbis expressit: „Omnia possibilia continentur in essentia divina tamquam in originali radice et quasi in exemplari virtuali et radicali; in sapientia (intellectu) tamquam in exemplari formali, in quo etiam existunt obiective (ut obiectum cognitum) modo perfectissimo et illustrissimo, magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis; in potentia tamquam in causa effectrice“.[1])

Scholia. I. Aristoteles docet, prius esse ens actuale et secundum cognitionem et secundum esse, quam ens in potentia.[2]) Et recte id quidem; nam quod primo cognitionem adtinet, nos quidem ex consideratione existentium ad conceptum entis possibilis formandum progredimur; dum enim experimur, res oriri atque interire eaque, quae modo sint, non fuisse semper, facile intelligimus, quae sint, antequam fuerint, ad existentiam capacia fuisse, ac multa, quae nondum sint, pariter apta esse, ut sint, et sic ab ente actuali conceptum entis possibilis deducimus. Est igitur ens actu secundum cognitionem (λόγῳ) prius quoad nos, quam ens possibile. Idem ex eo quoque apte concluditur, quod ex ordine, quo res cognoscimus, eisdem nomina ponamus; quare ens primo de existentibus, deinceps de possibilibus praedicamus. — Quod autem ad alterum

[1]) De div. perfect. V. c. 2.

[2]) *Πρότερα (τῆς δυνάμεώς) ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ.* Metaph. VIII. 8. n. 4.

pertinet, supra ostendimus, „omne, quod sit aliquo modo in potentia, habere aliquid prius se“, quod sit actu. Ergo etiam secundum esse (οὐσία) ens actu prius est ente in potentia. — Unde ulterius adparet, etiam quoad nos esse ideale seu obiectivum possibilium *remotum* suum habere fundamentum in divina essentia; quoniam enim ex rebus existentibus conceptum possibilium acquirimus, in his rebus esse obiectivum possibilium, quod nostram cognitionem adtinet, *proximum* suum fundamentum habet; quum tamen res existentes omnes sint adumbratae imitationes divinae essentiae, hinc etiam quoad nos obiectivum esse possibilium in divina essentia suum fundamentum, quamquam remotum, habet. Quare ideas archetypas non in se ipsis contuemur, sed in rebus factis, quatenus exemplar ex iis, quae ipsum imitantur, sive ex ectypis potest cognosci.

Quamobrem concipere etiam possumus et adprehendere internam possibilitatem citra respectum ad divinam essentiam; neque tamen eandem possibilitatem adprehendere possumus, quin *ratiocinando* ad divinam essentiam deveniamus et hinc *philosophice* possibilitatem concipere non possumus, quin ad divinam essentiam tamquam eius fundamentum deducamur.

II. Iis, qui ex divina potentia rerum possibilitatem ducere conantur, concedi debet, divinam potentiam esse radicem *extrinsecae* possibilitatis, siquidem actu nihil possit existere nisi per divinam potentiam; attamen dandum iisdem nequaquam est, intrinsecae possibilitatis radicem esse divinam potentiam. Hinc si sublata fingitur divina potentia, sublata est rerum possibilitas ideo, quia sublata tunc necessario simulque est intrinsecae possibilitatis fundamentum, nimirum divina essentia. Neque vero dicant adversarii, si rerum possibilitas intrinseca ex divina potentia vel ex divina voluntate non penderet, Deus ex aliquo penderet sibi externo, nempe ab intrinseca rerum possibilitate. Unus-

quisque enim videt, Deum nullatenus ex aliquo extrinseco pendere, si ipsa divina essentia a divino intellectu comprehensa internae possibilitatis fundamentum ac norma proponatur.

III. Quum possibilia sint „radicaliter vel virtualiter et fundamentaliter“ tantummodo in essentia divina, absurdi sunt, qui opinantur, possibiles essentias esse ipsam divinam essentiam vel possibilia obiective et formaliter spectata divinam esse essentiam. Secus enim Deus innumera fieri posset, quae nondum esset atque adeo ex actu et potentia componeretur. Unde quidquid creatur, creatur in similitudinem quidem divinae essentiae cognitae ab intellectu, ut est „imitabilis ad extra“; at vero aliquid rerum ex divina essentia deduci, absone ponitur. Neque etiam ipsa possibilia, *quatenus* possibilia sunt, creantur. Res enim possibilis et res facta differunt statu et ordine; nam res, quae antea fuit tantum in statu possibilitatis et in ordine ideali, post creationem est etiam in statu realitatis et in ordine actuali. Eatenus igitur essentiae possibiles creatione ex non existentibus existentes fiunt, quod omne ac totum id, quo res iam physice in se consistit, quod nempe antea in sola mente divina esse obiectivum sive ideale atque in se ipso nullam realitatem habebat, per omnipotentiam divinam ex nihilo producatur, non vero iuxta ac si essentia possibilis, quum sit nihil, in se recipiat existentiam; alioquin possibile, quatenus possibile est, existeret et sic id existeret, quod negat existentiam et ideo nihil est.[1])

IV. Quaelibet idea duobus modis considerari potest. Ac primo quidem *subiective* sive *formaliter*, tum vero *obiective* sive *terminative*, eadem scilicet ratione, qua supra conceptum formalem et conceptum obiectivum distinximus.[2]) Idea igitur divina priori modo

---

[1]) Cf. supra p. 128. n. 7. [2]) Cf. p. 28 sq.

spectata *una* est eaque infinita vi repraesentandi praedita, videlicet ipsa essentia divina; posteriori vero modo consideratâ ideâ divinâ, plures omnino in Deo agnoscendae sunt ideae, tot nimirum, quot sunt essentiae possibiles. Itaque *quo* Deus cognoscit, id *unum* est, quia essentia eius unica est ratio sive medium, quo Deus cognoscit; *quod* contra Deus cognoscit sive terminus divinae cognitionis sunt *omnia* tam existentia quam possibilia. Hinc *uno actu* Deus cognoscit inprimis suam essentiam infinitam tamquam *primarium*, ut aiunt, suae scientiae obiectum simulque suâ essentiâ cognoscit cuncta a se distincta, quae possunt cognosci, tamquam *secundarium* suae scientiae obiectum. Ex quo colligitur, ipsum quoque divinum intellectum *supponere suum obiectum.*

V. Tandem triplicem errorem memoramus, qui cum hac disputatione cohaeret. 1) Errant, qui cum Storchenau[1]) sentiunt, intrinsecam possibilitatem in entitate quadam logica, quae ex Deo non dependeat, reponi, adeo ut, etiamsi Deus non existeret, interna possibilitas sive essentialium elementorum concordia persisteret atque, licet non *proxime*, quia nullus exstaret intellectus, *remote* tamen cognosci posset. Errant, inquam, isti; nam internae possibilitatis ratio ultima est divina essentia et hinc possibile est, quod imitatio divinae essentiae esse potest et impossibile, cui id deest; sublata igitur hac essentia nihil possibile neque etiam impossibile dici posset, quum deficeret omnis norma, ex qua de utroque decerni posset. 2) Malebranchii sectatores opinabantur, veritates illas, quas principia nominamus, obiective spectatas esse ipsum ens absolutum, Deum proinde illius cognitionis, qua veritatem necessariam adprehendimus, esse obiectum. Quod ut demonstrent, Scholasticos contestantur, ut qui

[1]) Ontol. sec. 2. c. 1. §. 36.

ideas sive aeternas rerum essentias esse ipsam Dei substantiam, quatenus imitabilis sit ad extra, docuerint. Id vero Scholastici numquam docuerunt; ponunt quidem, essentiam divinam esse rationem ultimam, cur possibile sit possibile, at vero divinam essentiam esse ipsum possibile, negant. 3) Sunt, qui putent, Scotum possibilibus tribuisse „esse diminutum", quod habeant ab aeterno quodque quasi „medium sit inter esse reale et esse intentionale" seu ideale. Sed Scotistae iure conqueruntur, „calumniam hanc a Thomistis Scoto impositam" esse, nam Scotum hanc tenuisse opinionem, falsum est.[1]) Neque etiam schola scotistica in hanc sententiam discessit, siquidem, si Mastrio fidem adhibemus, Poncius et Herrera „unice in schola scotistica" hoc errore ducuntur.[2]) Errasse autem, qui istud „esse diminutum" probare conabantur, inde patet, quod praeter Deum nihil ab aeterno sit. Praeterea quid inter esse reale et intentionale sit medium, difficile est intellectu. Denique absurda dicunt, qui hoc esse ex Deo non pendere arbitrantur.

---

[1]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 583.

[2]) Cf. Mast. l. c. disp. 8. qu. 1. a. 2.

Quaestio quarta.

De ente necessario et contingenti.

Thesis 49.

„Ens dividitur per contingens et necessarium et est per se divisio entis".[1])

Dem. 1. „Necesse est, ait S. Thomas, quod non potest non esse"[2]); „contingens est, quod potest esse et non esse".[3]) Atqui cuicumque ratio entis convenit, id quidem aut ita comparatum est, ut non possit non esse eique adeo repugnet non esse, aut ita, ut possit esse et non esse eique adeo non repugnet non esse. Cuicumque igitur ratio entis convenit, id aut necessarium est aut contingens. Ergo „ens dividitur per contingens et necessarium et est per se divisio entis", quoniam in ens cadit, quatenus ens est.

2. Quidquid est ens aut est *ipsum* esse aut est *aliquod* esse. Si est ipsum esse, non participat esse et sic necessarium est, „quia si natum est, non ab alio esse, est per se ipsum necesse esse".[4]) Sin vero est aliquod esse, participat esse et sic contingens est, quia

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. III. 72.

[2]) 1. p. qu. 82. a. 3.

[3]) Ib. qu. 19. a. 3.

[4]) Id. cont. gentil. II. 15

ex sese potest non esse. Itaque quidquid est ens aut est necessarium aut contingens.

3. Ens, quatenus ens est, significat essentiam. Sed essentia omnis aut est *suum esse* aut non est *suum esse*. Si est suum esse, est ens per essentiam ideoque necessarium; si non est suum esse, est ens per participationem ideoque contingens. Sicut enim illa essentia ne concipi quidem potest, quin concipiatur existens, ita haec ex sese non est neque poscit esse. Ergo ens, quatenus est ens, aut necessarium est aut contingens.

4. Omne, quod est, aut est, *quia est*, aut est, quia *factum est*. Atqui, quod est, *quia est*, est necessarium; nam sicut aurum, quia aurum est, non potest non esse aurum, ita quod est, quia est, non potest non esse. Quod contra est, quia *factum est*, contingens est, siquidem manifesto possit esse et non esse. Ergo omne, quod est, aut necessarium est aut contingens. Sic igitur „necessarium et contingens proprie consequitur ens in quantum huiusmodi".[1])

Scholion. Notionales rerum essentias supra (p. 82.) *necessarias* diximus idque ob elementa eas constituentia, quippe quae aliter, quam sint, esse non possint. Habent insuper rationem ultimam suam in divina essentia, cuius sint imitationes possibiles, unde prorsus necessariae habendae sunt. Neque tamen ista necessitas thesin nostram labefactat, quoniam essentias tantummodo illa necessitas respicit, ad existentias autem non refertur. Namque circulus necessario quidem rotundus est, sed tamen circulus necessario rotundus haudquaquam necessario existit. Tametsi igitur essentiae rerum omnium necessariae sunt, nihilo tamen secius ens, quatenus est ens, dividitur in ens necessarium et contingens.

---

[1]) Id. I. p. qu. 22. a. 4. ad 3.

Thesis 50.

Distincta necessitate absoluta a conditionali, hanc in ipsis etiam contingentibus inveniri ponimus.

Dem. 1. In universum duplici ratione aliquid non potest non esse. Nequit enim aliquid non esse aut *absolute* et quavis facta conditione aut *hypothetice* sive facta quadam conditione. Duplex igitur necessitas generatim discerni potest, absoluta altera, altera conditionalis seu hypothetica. „Necessarium, ait S. Thomas, dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est, hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim, quod sedeat, necesse esse eum sedere, dum sedet".[1]) Ex quo adparet, cur antiquiores priorem necessitatem nominaverint *simpliciter talem*, posteriorem *secundum quid*. Quum igitur inter utramque nihil medium sit, in universum necessitatem bene dividimus in absolutam et conditionalem.

2. Ex his porro facile colligimus, conditionalem necessitatem in ipsis quoque contingentibus reperiri. Quamvis enim ens contingens in se atque ex natura sua ita sese habeat, ut possit non esse, adiecta tamen quadam conditione fit, ut iam non possit non esse ex eoque conditionalis necessitas ei obveniat. „Contingentia, scribit S. Thomas, dupliciter possunt considerari, uno modo *secundum quod contingentia sunt*, alio

---

[1]) Ib. qu. 19. a. 3.

modo secundum quod in eis *aliquid necessitatis* invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum, quod est ‚Socratem currere', *in se* quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est, Socratem moveri, si currit".[1]) — Praeterea rerum contingentium certam nos habere cognitionem experimur. Itaque quum certitudo aliquam rei cognitae necessitatem expostulet, in contingentibus aliquam necessitatem inveniri apte concludimus. Unde „etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria".[2])

Scholion. Recentiores necessitatem simpliciter talem seu absolutam dividere solent in *metaphysicam*, *physicam*, *moralem*. Et prima quidem ab essentia rerum ducitur (vel etiam a conceptu rei et tum *logica* nuncupatur), altera a legibus naturae, tertia a moribus hominum, adeo ut metaphysice necessarium sit, quod spectatis rerum essentiis non possit non esse, physice vero aut moraliter, quod stantibus naturae legibus aut hominum moribus non possit non esse.

Neque vero hic praetermittenda est solemnis illa necessitatis divisio in necessitatem *antecedentem*, quam S. Thomas alio vocabulo nuncupat necessitatem *consequentis*, et necessitatem *consequentem*, quam S. Thomas necessitatem *consequentiae* nominat. Est igitur necessitas *antecedens* sive *consequentis*, quae secundum S. Anselmum[3]) *facit rem* sive sit causa necessario effectum suum producens sive sit aliud quidpiam ita praecedens aliud, ut hoc non possit non sequi. Sic homo ex anima et corpore constans necessitate antecedente mortalis manifesto est. Quumque huius antecedentis: Is quidem

---

[1]) Ib. qu. 86. a. 3.
[2]) Id. cont. gentil. I. 85.
[3]) Cur Deus homo. II. 18.

homo est, consequens: Ergo mortalis est, in se ipso, non vero ob solum cum praemissa nexum necessarium sit, haec necessitas etiam consequentis dicitur. Est autem necessitas *consequens* ea, *quam facit res* seu est necessitas ex suppositione rei; supposito enim, quod res sit, non potest non esse. Sic si quis se moveat, non potest non moveri. Quumque alterum rectâ consequentiâ ex altero tantum facta suppositione motus consequatur, necessitas haec solum *consequentiae* nominatur. Differunt igitur inter sese hae necessitates eo, quod in priori consequens ex antecedente fluat nullius suppositionis ratione, in posteriori autem unice ratione alicuius suppositionis semet ipsam inferentis.

Thesis 51.

Quum omne, quod est, non possit esse contingens, existere ens, quod sit necessarium idemque a se et a quo contingentia sint omnia, concludimus.

Dem. 1. part. Non potest poni, omne, quod est, ab alio esse, quin secum pugnantia ponantur. Ubi vero omne, quod est, contingens esse ponitur, omne, quod est, ab alio esse consequitur. Ergo omne, quod est, contingens esse, poni non potest, quin secum pugnantia ponantur. Etenim quod contingens est, ita est, ut possit non esse. Ergo indifferens est ex sese ad esse et ad non esse. Cuiusmodi autem ens ex se ac vi essentiae suae determinatum non est ad existendum et idcirco rationem determinantem se ad existendum in alio habet. Quoniam vero id, quod rationem determinantem se ad existendum *in alio* habet, existentiam suam evidenter *ab alio* habet, ens contingens est ab alio. Porro defendi non potest, *omne*, quod sit, esse ab alio, quin simul negetur, exstare id, a quo sit. Sed

ubi hinc quidem conceditur, omne, quod sit, esse ab alio, illinc negatur, esse, a quo sit, pugnantia dicuntur. Ergo omnè, quod est, non potest esse ab alio neque contingens.

Et sane admitti non potest id, quod ex alio pendeat, eo non concesso, ex quo pendeat. At vero si omne, quod sit, contingens esse ponitur, admittitur quidem, quod ex alio pendeat, neque tamen ex quo pendeat conceditur. Quod quum repugnantiam inducat, profecto omne, quod est, contingens esse non potest.

Tandem quod factum est, postulat effectorem. Unde omne, quod est, nequit poni contingens, quin ens factum sine effectore sit concedendum.

Dem. 2. part. Omne, quod est, non potest esse contingens; ergo existere necesse est ens, quod sit necessarium. Id vero ens rationem suae existentiae in alio habere nequit, quia secus ab alio foret et contingens. Ergo rationem suae existentiae *in se* habet. Unde tam negative quam formaliter est *a se*. Itaque quum contingentia sint ab alio, non restat, nisi ut sint ab ente, quod est a se.

Corollarium. Neque igitur omne, quod est, initium habuit vel finem habere potest, alioquin ab alio esset atque contingens. Ast „quod necessarium est esse, semper est".[1])

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. III. 72.

Quaestio quinta.

De ente mutabili et immutabili.

Thesis 52.

Ab omni mutatione tria postulantur: Subiectum mutationis sive materia, terminus a quo sive privatio, forma sive terminus ad quem.

Dem. 1. part. „De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius".[1]) Hinc mutatio est „transitus ab uno modo se habendi in alium"; mutabilitas vero ea est entis conditio, qua ab uno modo se habendi in alium potest transire. Omni igitur mutationi „aliquid idem" subest. Quod quidem quum non sit nisi ipsum subiectum mutationem subiens eaque peracta „se habens aliter" ac prius, praeprimis ab omni mutatione subiectum, quod mutetur, postulari adparet. Porro Scholastici eiusmodi subiectum *materiam* quoque adpellant, quoniam materia latiori quodam sensu accepta, omnis res dici potest, quae fit, quod antea non erat.

Dem. 2. part. Insuper in omni mutatione aliquid idem „se habet aliter nunc ac prius". Itaque quum subiectum, mutatione finita, habeat, quo antea *priva-*

S. Thom. 1. p. qu. 45. a. 2. ad 2.

batur vel vicissim, ad omnem mutationem requiri ab eaque supponi *privationem* consequitur. Quam Scholastici etiam *terminum* a quo (sc. incipit mutatio) nominare solent. Et recte id quidem; privatio namque *absentiam* alicuius formae simulque *potentiam* ad eam recipiendam dicit atque ita „omne, quod quocumque mutatur, est aliquo modo in potentia".[1]) Quamobrem id, a quo mutationem incipere intelligimus, ipsa haec privatio est; quocirca *terminus a quo* apte nuncupatur. Quia vero „omne quod movetur (i. e. mutatur) quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit"[2]) privationem mutatione „transire", facile videmus.

Dem. 3. part. Denique „omnê quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat".[3]) Quavis igitur mutatione ad subiectum, quod mutatur, de novo quippiam accedit advenitque. Porro id, quo accedente aliud (nempe materia) determinatur atque in certa quadam entitate constituitur, forma dicitur. Quod quum mutatione fiat, ad hanc forma demum desideratur. Atque hanc quidem schola *terminum ad quem* (sc. tendit mutatio) nuncupat, quoniam formâ acquisitâ sistit terminaturque mutatio.

Corollaria. 1. Recte igitur S. Thomas „mutationes inquit, accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem".[4]) Forma etenim est, qua res in certa specie constituitur.

2. Quum mutatio de subiecto dicatur, quod in mutatione permaneat, non est proprie mutatio, ubi res *tota* ex nihil producitur vel tota in nihil redigitur. „In creatione, ait S. Thomas, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi *aliquid idem* aliter se habens nunc et prius".[5])

---

[1]) Ib. qu. 9. a. 1. [2]) Ib. a. 3. [3]) Ib. a. 1.
[4]) Ib. qu 45. a. 1. ad 2. [5]) Ib. a. 2. ad 2; cf. cont. gent. II. 19.

Thesis 53.

Distinguentes inter mutationem instantaneam et successivam ponimus, hanc a Scholasticis cum Aristotele recte fuisse definitam, ut sit „actus entis in potentia secundum quod huiusmodi".

Dem. 1. part. Auctore S. Thoma „nihil movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur".[1]) Iam vero mutatio ista primo quidem ita peragi potest, ut inter potentiam et actum perfectum sive formam nihil medium sit, ac propterea mutationis subiectum formam *in instanti* consequatur. Hoc modo potentiae intelligendi, volendi etc. ad suum actum perveniunt. Quoniam igitur „huiusmodi motus non est successivus"[2]), ut nomine etiam secernatur, *instantaneus* adpellari potest. Et sane, ubi inter potentiam subiecti eiusque actum, in quo desinit mutatio, nihil est medium, *fieri et factum* esse in eodem exstant instanti reali; horum enim, quae ita mutantur, fieri re idem est ac esse. Ergo haec mutatio iure instantanea denominatur.

Sed alia est mutatio, qua fluido quodam ac continuato progressu subiectum alteram formae partem post alteram acquirit atque adeo paulatim ac successive a potentia ad actum transit. Hic igitur motus *successivus* est et dicitur. Exemplum habes in calefactione; nam, ut scribit S. Thomas, „quod calefit paulatim participat calorem (i. e. formam) magis ac magis".[3])

Dem. 2. part. Aristoteles mutationem successivam constanter nuncupat *motum* (κίνησιν) huncque de-

---

[1]) 1. p. qu. 2 a. 3.

[2]) Id. 1. 2. qu. 31. a. 2.

[3]) In 3. phys. lect. 2.

finit: *τοῦ δὲ δυνάμει ᾗ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια.*[1]) Quam quidem definitionem S. Thomas (l. c.) vertit: „actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi". Celebratissimam hanc definitionem veram esse iam paucis ostendamus. „Considerandum igitur (ita S. Thomas l. c.), quod aliquid est *in actu tantum*, aliquid vero *in potentia tantum*, aliquid vero *medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum.* Quod igitur est in potentia *tantum*, nondum movetur; quod autem iam est in actu *perfecto*, non movetur, sed iam motum est. Illud igitur movetur, quod *medio modo* se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem *partim est in potentia et partim in actu*, ut patet in alteratione. Quum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; quum vero est iam calefacta, terminatus est motus calefactionis; quum vero iam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem. Nam quod calefit, paulatim participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus, non quidem secundum id, quod actu tantum est, *sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem ad ulteriorem actum;* quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcunque imperfectus, esset terminus, et non motus, sicut accidit, quum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, *secundum quod habet rationem potentia*, non habét rationem motus, sed *principii* motus; potest enim incipere calefactio sicut a frigido ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus *et* secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia *et* secundum

---

[1]) Phys. III. 2; cf. metaph. IX. 9.

quod comparatur ad aliquid imperfectius ut actus. Unde neque est potentia *existentis in potentia* neque est *actus existentis in actu*, sed est *actus existentis in potentia*, ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo eius *ad anteriorem potentiam*, et per id, quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo eius *ad ulteriorem actum*. Unde convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus sit actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi". Itaque ens potest esse „in actu tantum" (e. g. quaevis substantia qua talis existens) vel „in potentia tantum" (e. g. aqua frigida ut quae in potentia sit ad calorem suscipiendum): sed neutrum movetur. Sed potest praeterea ens sive subiectum, quod est in potentia ad aliquem actum, hunc actum acquirere ita, ut nihilo secius maneat *in potentia*, scilicet ad ulteriorem eiusdem actus perfectionem acquirendam (actus entis in potentia), ad quam insuper acquirendam continue tendit atque progreditnr (actus entis in potentia *quatenus* in potentia). Actus igitur ille est imperfectus et *sub eo* tendit subiectum pergitque ad ulteriorem perfectioremque actum consequendum. Quando e. g. aqua frigida aliquid caloris acquirit (actus imperfectus) et iam non desinit calefieri, sed continue ulteriorem calorem suscipit et ad perfectiorem calorem tendit, habetur motus i. e. actus entis sive existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Aliis verbis, quoniam motus successiva est atque continua alicuius actus seu formae acquisitio sive „tendentia ad formam", necessario, dum eiusmodi acquisitio perdurat, id quoque, quod movetur sive subiectum est *in potentia* ulteriorem partem formae acquirendi, ad quam etiam adsequendam tendit, alioquin acquisitio cessaret. Quapropter motus est *actus entis in potentia* i. e. perfectio eius rei, quae adhuc sub illo actu est in potentia ad aliam partem formae sive actus eiusdem; et quia tandem reapse ulterius procedit et ad eiusmodi

formam consequendam tendit, est actus entis in potentia, ut est in potentia.[1])

Itaque in definitione Aristotelis illa vox „actus" locum generis tenet atque ita omne, quod non est aliquo modo actus, excludit (i. e. puram potentiam); cetera vero vicem gerunt differentiae. Ac illa quidem verba „entis in potentia" removent omnes *mutationes instantaneas*, quibus nempe uno temporis puncto illico *actus perfectus* acquiritur; denique verba ultima „ut est in potentia" excludunt eos actus *imperfectos*, qui etsi *ex parte* sunt acquisiti et ipsi proindeque sunt actus *entis in potentia*, non tamen sunt actus entis in potentia, *prout in potentia* h. e. rei sub actu imperfecto porro tendentis in actum sive formam perfectiorem. Cuiusmodi actus imperfectus esset calor remissus (actus caloris imperfectus) in aqua, quae nimirum porro calefieri desiit.[2])

Alia demum via S. Thomas eiusdem definitionis veritatem ostendit. „Considerandum est, scribit (l. c.), quod antequam aliquid moveatur, est in potentia ad *duos actus*, scilicet ad actum *perfectum*, qui est terminus motus, et ad actum *imperfectum*, qui est motus; sicut aqua, antequam incipiat calefieri, est in potentia et ad calefieri, et ad calidum esse; quum autem calefit, reducitur in actum imperfectum, qui est motus, nondum autem in actum perfectum, qui est terminus motus, sed adhuc respectu ipsius remanet in potentia". Actus igitur (sive forma) considerari potest, ut est *imperfectus* sive *in fieri* aut ut est *perfectus* sive in *facto esse*. Et forma quidem, prout est in fieri, est ipse motus, quoniam id quod movetur (subiectum), sicut non est in potentia ad hanc formam sive actum imperfectum, ita nec in potentia est ad motum, sed vero movetur. Si

---

[1]) Cf. Conimbric. l. c. in 3. qu. 1. a. 1.

[2]) Id. ib.

tamen forma consideratur prout est *perfecta* sive in *facto esse*, differt a motu, nam id, quod movetur, in potentia est ad formam perfectam, ad quam nempe magis magisque consequendam tendit. Ergo motus est actus entis in potentia, quo quidem actu aufertur potentia subiecti ad formam in fieri, sed tamen existit adhuc subiectum in potentia ad formam in facto esse.

Concludamus thesin hisce S. Thomae verbis, quibus utraque eius pars paucis declaratur: „Motus, inquit, dupliciter dicitur; uno modo, qui est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi, et talis motus est successivus et in tempore; alius motus autem est *actus perfecti* i. e. existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle et huiusmodi et etiam delectari; et huiusmodi motus non est successivus nec per se in tempore".[1])

Corollaria. 1. Ergo motus definiri etiam potest „fieri successivum", cuius nempe partes non sunt simul, sed paulatim continuata tendentia comparantur.

2. Unde non omnino a vero recessit dogma Pythagoreorum aientium, motum esse *non-ens*, quatenus scilicet res, quae motu acquiritur, nondum eam perfectionem habet, ad quam progreditur recipiendam. Verum Hegel plane absurda posuit, ubi neque esse neque nihil realiter exstare affirmat, sed solum utriusque synthesin, nempe „*fieri*", quod „in sua entitate" esse et nihil constituant. At vero falsum praeprimis est, synthesin inter esse et nihil constituere necessario quoddam „fieri". Supra namque vidimus, in omni ente relativo reperiri esse cum non-ente permixtum atque adeo (etsi non sensu Hegeliano) synthesin inter esse et nihil, neque tamen exinde quodvis ens relativum evadit aliquod „fieri". Deinde etsi demus, nos notionem ipsius „fieri"

---

[1]) 1. 2. qu. 31. a. 2. ad 1.

formare non posse nisi iungendo notiones entis et non-entis (actus entis in potentia), siquidem quod fit nec simpliciter est nec simpliciter non est, sed tamen falsum est, „fieri" *in se* et *realiter* esse synthesin inter esse et nihil, quia motus est actus entis tendens continue atque progrediens ad ulteriorem perfectionem seu actus entis in potentia prout in potentia.

Scholion. Praeter eam, quam in thesi notavimus, duplex insuper mutationis divisio potissimum profertur:

1) *Externa* et *interna*. Ac illa quidem subiectum *in se ipso* non afficit, sed tantum eius modum, quo erga alia se habet, immutat. Sic sol in se non mutatur propterea, quod incipit corpora calefacere, quae nunc primum ad radios eius exponuntur. — Altera autem subiectum *in se* afficit eo, quod hoc amittit aliquid aut acquirit. Tribus potissimum modis id fieri potest: *a*) Accessu alicuius substantiae ad aliam (e. g. in vegetatione) vel separatione unius substantiae ab alia (e. g. morte); *b*) acquisitione cuiusdam qualitatis aut privatione; *c*) mutatione ordinis inter varias eiusdem rei partes.

2) *Substantialis* et *accidentalis*. Prior adest, ubi subiectum mutatione finita i. e. forma acquisita proprium suum esse non retinet (e. g. ubi ex ligno fit cinis). Si proprie loquimur, huius mutationis species non sunt nisi generatio et corruptio. — Posterior ea est, in qua subiectum, forma obtenta, proprium suum esse servat (e. g. quando ex frigida calida fit aqua).

Thesis 54.

Ut ens absolutum prorsus immutabile, ita ens relativum omne mutabile existit.

Dem. 1. part. Ens absolutum est actus purus. Ergo est „absque omni permixtione alicuius potentiae".[1]) Atqui mutatio omnis necessario includit supponitque *potentiam*, ut supra vidimus. Ergo in ens absolutum cadere nequit. — Item quod movetur „pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat".[2]) Atqui ens absolutum est plenitudo entis; consequenter non potest quidquam acquirere neque pertingere ad altiorem perfectionem. Ergo non movetur.

Dem. 2. part. Omne ens relativum est ens cum non-ente permixtum atque adeo *fieri* potest, quod nondum est. Ergo mutationi est obnoxium. Ad rem S. Thomas[3]): „Mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo per potentiam, quae in ipso est, alio modo per potentiam, quae in altero est. Omnes enim creaturae antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate Dei dependet, quod res in esse conservat; non enim aliter res in esse conservat, quam semper eis esse dando. Unde, si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur. Sicut igitur in potentia creatoris fuit, ut res essent, antequam essent in se ipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in se ipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam, quae

[1]) S. Thom. 1. p. qu. 3. a. 1.
[2]) Id. ib.
[3]) 1. p. qu. 9. a. 2.

est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse." Quibus deinde subdit S. Doctor rationes, cur ens creatum quodvis sit etiam mutabile „per potentiam, quae in ipso est", nempe vel secundum esse substantiale et accidentale vel secundum esse locale vel secundum ordinem ad finem obtinendum etc.

Corollarium. Absona igitur sunt, quae posuit Schelling, absolutum scilicet esse processum fluxumque perpetuum variorum momentorum „τοῦ esse"; et quae Hegel dicit, absolutum esse processum aeternum „τοῦ fieri". Ceterum iste pantheismus non solum ens absolutum prorsus destruit, verum etiam quum praeter ens absolutum non admittat aliud, in nihilismum, ut aiunt, prolabitur. Et profecto ens, quod continuae evolutioni est obnoxium quodque ob perpetuum fluxum variorum momentorum „τοῦ esse" in perpetuo est transitu ab alio in aliud, est summa quaedam *potentia passiva* idque maxime cadit in aeternum processum „τοῦ fieri".

Quaestio sexta.

De ente temporario et aeterno.

Thesis 55.

Duratio omnis aut creata est aut increata.

Dem. Ubi rem existere atque existentiam eius non deficere deprehendimus, eandem dicimus *durare*. Est igitur duratio *continuata sive perseverans rei existentia*, vel brevius, quae est definitio a Suarez data: *permanentia in esse*. Quale igitur est esse rei, talis est et eius duratio. Ergo cum omne ens aut creatum sit aut increatum, duratio quoque omnis aut creata est aut increata.

Corrollaria. 1. Quoniam res omnis durare dicitur, quamdiu in suo esse permanet atque adeo duratio non est nisi permanentia in esse: duratio a re durante *ratione* tantum distinguitur.

2. Quemadmodum igitur existentia se habet ad essentiam actualem, ita duratio se habet ad existentiam; re nempe est ipsa existentia.

Thesis 56.

Duratio increata est ipsa aeternitas, quae recte definitur, ut sit „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“.

Dem. 1. part. Durationem increatam omnes adpellant aeternitatem. Enim vero talis est duratio, quale est esse. Cum igitur ens increatum sit a se hincque ens necessarium et immutabile, eius quoque duratio necessaria est atque adeo initio caret et fine, omnemque successionem excludit. Sed „ratio aeternitatis consistit“ in eo, quod ens sit „carens principio et fine, totum esse suum *simul* habens“.[1])

Dem. 2. part. Boëtius[2]) et post eum S. Thomas[3]) atque deinceps plerique omnes aeternitatem definiere, ut sit „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“. Et recte id quidem. Nam

1) interminabilis dicitur aeternitas, quo negetur terminus sive a quo coeperit, sive in quo desinat. Itaque nullo pacto terminari potest.

2) Vitae autem dicitur possessio potius, quam essentiae existentiaeve, quia vita ut perfectissimum esse, ita et perfectissimam durationem omnique partium successione carentem operationem exhibet.

3) Tota simul deinde dicitur, ut ea quoque partium successio excludatur, qua constituitur tempus. Ut enim corpora per partes *iuxta se positas* loco se extendunt, ita temporaria durationem suam per partes *sibi succedentes* protendunt. Aeternum vero sine partitione ullà vitam *totam simul* possidet, „cum neque futuri quidquam absit nec praeteritum fluxerit“ (Boët. l. c.).

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. I. 19.

[2]) De consol. phil. V. p. 2.

[3]) 1. p. qu. 10. a. 1.

4) *Possessio* denique eaque *perfecta* dicitur, ut nihil huic vitae deesse ac insuper *status* fixus atque tranquillus, quo firme possidetur, accurate exprimatur. Atque his quidem aeternitatis notio eximie describitur.

Corollarium. Ergo aeternitas etiam definiri potest: duratio necessaria initio ac fine carens omnemque excludens successionem; vel brevissime: durationis plenitudo. Etenim sicut entis plenitudo concipi nequit, quin concipiatur in summa simplicitate, ita etiam durationis plenitudo sine summa simplicitate non consistit; est nempe infinitum quoddam „Est", immutabile, indefectibile, quod excludit quodvis „Erat" et „Erit". Nam „aeternitas ipsa Dei substantia est; ibi nil est praeteritum, quasi iam non sit, nil est futurum, quasi nondum sit; non est ibi, nisi Est; non est ibi Fuit et Erit, quia id, quod fuit, iam non est, et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est, nonnisi est".[1]) Quodsi nos de aeterno loquentes etiam praedicata „erit", „erat" adhibemus, id ex nostro et existendi et concipiendi modo est repetendum.

Thesis 57.

Duratio increata essentialiter differt a qualibet duratione creata.

Dem. Ut esse increatum se habet ad creatum, ita duratio increata ad creatam. Atqui illa essentialiter differunt. Ergo et hae. — Insuper enti increato competit, ut sit a se; ens creatum est ab alio. Ergo duratio quoque increata est a se, creata ab alio. — His autem essentiale discrimen continetur. „Si primariam differentiam adsignare velimus, in hoc posita est, quod

---

[1]) S. August. in Ps. 101. serm. 2.

aeternitas est duratio per se ab intrinseco necessaria et a nullo dependens et hinc absolute immutabilis. . . . . Nulla autem alia duratio est ita necessaria aut independens vel immutabilis, quia, quum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat et ab illa pendeat, saltem per potentiam ejus deficere potest".[1])

Corollarium. Iure igitur optimo Scholastici eorum opinionem reiecerunt, qui proprium discrimen inter durationem increatam et creatam inde petebant, quod illa sine principio sit et sine fine. Etsi enim corpora caelestia — ut Aristoteli placuit — et principio et fine carerent, nihilominus in continuo motu essent; quae enim habent esse fluens per partes, eorum motus continuum quoddam fieri est, id quod cum aeternitate valde pugnat. „Dato, inquit S. Thomas, quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus ex hoc, quod aeternitas est *tota simul*".[2]) Item si spiritus creati initio carerent ac fine, mutationi tamen obnoxii essent ob operationes suas et accidentia etc.; hoc vero arguit, eorum etiam esse substantiale non esse necessarium, atque ita nihilominus maxima differentia inter increatam et creatam durationem adesset, quippe quum illa sit necessaria totiusque operationis perfecta simul ac tota possessio.

Thesis 58.

Ens simpliciter absolutum est aeternum.

Dem. Ens simpliciter absolutum est prorsus immutabile, in se infinite perfectum, aliunde non dependet. Ergo et duratio eius hincque aeternum est. — Deinde

[1]) Suarez, l. c. disp. 50. sect. 3.

[2]) 1. p. qu. 60. a. 4.

fieri nequit, ut, quod ex necessitate suae naturae existit, coeperit esse aut desinat. Sed ens absolutum ex necessitate suae naturae existit. Ergo neque coepit esse neque desinet, quapropter etiam duratio eius principio caret et fine. — Quoniam vero insuper prorsus immutabile est, omni caret successione atque ideo totum suum esse habet simul. — Porro in his consistit aeternitas. Hinc S. Thomas: „Est igitur Deus carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit".[1])

Corollarium. Ergo aeternitas est ipsa essentia divina, *quatenus* haec est ipsum esse permanens et immutabile. Unde etiam est, cur existentiam divinam cogitare possimus, quin *explicite* cogitemus eius durationem, quamquam *implicite* totam durationem eius cogitamus cogitantes existentiam, utpote quae adaequata sit ratio durationis. E contrario in ente creato ponenda est distinctio rationis cum fundamento in re inter existentiam et durationem, quia sicut essentia non est ratio existentiae, ita existentia non est ratio durationis, quocirca inter utramque eadem intercedit distinctio, quam inter essentiam et existentiam adesse probavimus.

Thesis 59.

Duratio creata aut permanens est aut successiva.

Dem. 1 part. Sunt ac fuere philosophi, qui ratum duxerint essentias rerum atque esse earum continuo fluxu transire ita, ut in continuo quodam fieri et interire versantes nunquam esse quoddam permanens contingant; atque hoc demum pacto esse creatum ab increato distingui. Quae quidem falsa sunt. Ratio

---

[1]) Cont. gentil. I. 19.

enim durationis consequitur ipsam entis rationem. Ut igitur duplex *esse* creatum, permanens nimirum et successivum, ita duplicem durationem, alteram permanentem, alteram successivam distinguere necesse est. Et sane

1) in nullo *esse* substantiali rerum incorruptibilium (ut sunt spiritus puri et anima rationalis) realis successio et varietas concipi potest, quoniam simplices sunt substantiae omnisque compositionis in ratione substantiae expertes. Sicut igitur esse harum substantiarum, ita duratio earundem *permanens* est.

2) Neque etiam *res corruptibiles* secundum esse suum in continuo fluxu consistunt. Secus enim nulla earum ex ulla parte semper eadem persisteret, quod quidem quam absurdum sit omnique experientiae contrarium, manifestum est. Multae namque huiusmodi res (e. g. lapis, aurum) perdiu sine omni, quae sentiri queat, varietate et mutatione permanent. Itaque nisi quis occultam forte nobisque ignotam mutationem gratis confingere velit, et esse et durare permanens his quoque rebus tribuendum est. Quod quidem quoad viventia magis adhuc perspicuum est. Etsi enim in viventibus corporeis paene continua incrementa et decrementa reperiri nemo ignorat, nihilominus tamen quaedam *unitas* in iis adparet, quae nullo pacto explicari potest, nisi *principium quoddam unum*, quod sub omnibus his mutationibus idem usque permaneat, supponatur, principium inquam et subiectum, quod his omnibus mutationibus et actionibus idem substat. Quod quum sit *esse* viventium corporeorum substantiale, etiam duratio aeque permanens ac ipsum esse, quippe re idem sunt, in his admitti debet. — Et re vera hoc si negatum fuerit, sicut extra Deum non foret esse permanens, ita neque substantia esset, id quod pantheismum inducit. Ergo duratio creata permanens non potest negari.

Dem. 2. part. In rebus creatis inveniri esse successivum ac fluens, consequenter durationem successivam ac fluentem, experti scimus omnes. Etenim non solum motus *localis*, cui, quum per partes fluat ac progrediatur, non competit nisi esse praeteriens, id demonstrat, verum etiam *quivis motus*, ut fieri, crescere, senescere aliaque id genus plura, quae in innumeris rerum phaenomenis deprehendimus. Haec igitur ita comparata sunt, ut nullo modo in suo esse permanere valeant, quoniam non sunt, nisi *ipso motu*, quo cessante et ipsa esse desinunt. Ergo suopte ingenio in perpetuo fluxu, in continua successione *sunt*. Quamobcausam etiam duratio talium est fluens et successiva.

Corollarium. Quia omne ens relativum mutabile est, etiam omne ens relativum principium est durationis successivae, atque ita nulla duratio creata prorsus et omnino excludit quamvis durationis successivae rationem, i. e. nulla *simpliciter* permanens est. Sed tamen non eodem modo entia relativa sunt durationi successivae obnoxia. Etenim „quaedam, ait S. Thomas, sic recedunt a *permanentia essendi*, quod esse eorum est *subiectum transmutationis* (scilicet omnia, quae corrumpi possunt) vel in *transmutatione consistit* (scilicet omnia, quibus convenit definitio motus) . . quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam vel in actu vel in potentia, sicut . . patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile (i. e. quod deficere nequit) *cum transmutabilitate* secundum electionem et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum“ (i. e. variae mutationes huic esse accidere possunt electionibus, operationibus etc.).[1])

---

[1]) 1. p. qu, 10. a. 5.

Thesis 60.

Veteres durationem permanentem substantiarum incorruptibilium a duratione substantiarum corruptibilium apte distinguentes, eam proprio quoque vocabulo nuncupavere aevum.

Dem. Duratio creata permanens aut substantiis convenit, quae ortum et occasum subeunt, aut substantiis, *in quibus quidem ipsis* nulla est potentia, unde secundum se totas interire nunquam possunt, sed quae per *externam tantum* virtutem, nempe divinam, possent in nihil interire. Quapropter hae posteriores substantiae sunt dicunturque „*ab intrinseco indefectibiles*". Itaque quum haec duratio permanens valde differat ab ea, quae substantiis mutationibus *ad interitum ducentibus* subiectis competit, iure a veteribus singulari nomine nuncupabatur *aevum*. Est igitur aevum „duratio creata permanens ab intrinseco indefectibilis".

Thesis 61.

Praemissa successionis notione ponimus, durationem successivam, quam tempus nuncupant omnes, non reperiri nisi in motu, atque idcirco tempus esse durationem motus.

Dem. 1. part. Alterum alteri *succedere* dicitur, ubi unum advenit post alterum. Quod tamen duobus modis fieri potest. Aut enim *singulorum* sibi succedentium *unumquodque* est *simul totum* atque hinc a quovis alio *discretum*, aut unum ita est post alterum, ut unius esse subsequatur praecedentis non-esse, unum adsit *simulac* aliud esse desiit. Exemplum prioris successionis potest desumi ex „instantibus angelicis", ut veteres loqui amant, i. e. ex operationibus angelorum

indivisibilibus, in quibus successio quidem est, quoniam ex una transitur in aliam, sed subsequentis operationis esse non excipit praecedentis non-esse, nam unaquaeque operatio *fit et manet*, ita ut tota series constet quidem *ex entibus sibi succedentibus*, sed tamen *permanentibus*. E contrario in successione, in qua dum una pars est, altera nondum est, et dum haec est, illa amplius non est, atque ita porro, in hac, inquam, successione non inveniuntur entia permanentia, sed unum *fit et desinit*, ut aliud incipiat, et sic porro.

Illa igitur successio *non est unum ens successivum*, sed tantum plura entia sibi succedentia, quorum quodvis est totum simul; haec autem successio *est unum ens successivum*, fluidum nempe et continue progrediens, cuius partes inter sese *mutuae exclusionis* relatione sunt connexae; sicut enim quantum seu extensum habet *partes iuxta partes*, ita ens successivum habet partes, quarum posterior priorem excipit, dum ipsa excipienda sit a subsequenti atque ita porro. Quae quum sic se habeant, facile intelligimus, *successionem* vehementer differre *ab ente successivo*. Ens quidem successivum non possumus concipere absque successione; sed potest esse et concipi successio neque tamen concipitur ens successivum, ut videre est in „instantibus angelicis".

Dem. 2. part. Duratio ab ente, quod durat, re non est distincta. Sicut igitur *ens successivum* consistit in fluxu, ita *duratio* eius est *huius fluxus permanentia*. Quamobcausam non ita durat ens successivum, ut idem omnino in tota durationis mora persistat, sed ita durat, ut pars eius partem excipiat, pars post partem adveniat, proinde non *stabilem*, sed *fluidam* habet permanentiam. Tamdiu enim durat, quamdiu ipsa partium successio ac fluxus non cessat, quandoquidem non duret nisi ratione partium sese excipientium; quocirca durat, quamdiu pars quaedam restat. Iam vero ex his consequitur, ens successivum esse ipsam *formam in fieri*,

vel tendentiam ad formam acquirendam sive *ipsum motum*, quem supra descripsimus. Et sane duratio quum non sit res alia ab ipso ente, quod durat, extra ens, quod durat, esse et reperiri nequit. Ergo etiam duratio continuo fluxu successiva nequit esse ac reperiri extra ens, quod fluido ac continuo progressu durat i. e. extra ens successivum. Atqui in rerum natura non est ullum ens successivum praeter *motum*. Ergo nulla quoque duratio continuo fluxu successiva est ac reperitur praeter motum. Unde duratio fluido modo successiva in solo motu reperitur. Quod enim suum esse paulatim ac continua quadam acquisitione adipiscitur, id sane *in fieri* est seu in *motu*, siquidem motus praecise est actus entis in potentia prout in potentia. Unde S. Thomas motum simpliciter „fieri" nuncupat. Ergo ens successivum est ipse motus, qua de re etiam duratio eius in solo motu reperitur.

Dem. 3. part. Durationem continuam ac successivam omnes compellant *tempus*. Sed *solus motus* habet durationem continuam ac successivam. Ergo tempus est duratio motus. Et revera tempus *durationem* involvere simulque continuam fluidamque successionem seu *motum*, vel ex ipso quotidiano loquendi usu satis comprobatur. Namque tempus notaturi dicere solemus, aliquid per integrum diem, per plures annos etc. durasse. Sed etiam fluens quoddam ac successivum ad tempus postulari, quo nempe futurum fiat praesens, fugiat evadatque praeteritum, aestimant omnes. Id vero ostendit, absque continua successione sive motu nos tempus non concipere. Ergo tempus est duratio entis successivi sive duratio motus.

Corollarium. Ex quibus haec facile assequimur. „Diximus *ens successivum* distinguendum esse *a serie successiva* entium *permanentium*. Porro in hac serie est prius et posterius ideoque duratio quaedam ei com-

petit, quae analogiam habet cum *duratione motus;* differt tamen, quia duratio motus est *una* continuitate, sicut unus est motus, qui continuus est; duratio vero seriei successivae non est una continuitate, quia entia singula permanentia sunt *distincta et discreta* ab invicem. Sicut ergo tempus motus seu entis successivi est *tempus continuum*, ita tempus seriei successivae dicitur *tempus discretum.* In serie vero successiva tum omnes *substantiae finitae*, quarum *una post aliam* existit, tum omnes operationes aut qualitates, *quae non sunt motus* (ut cogitatio, volitio, sensatio et huiusmodi, quae sibi succedunt), locum habere possunt; quibus omnibus competit, ut sint *ens quoddam permanens*, nempe sint singula tota simul, singillatim autem alterum post alterum existere potest. Duratio itaque seriei successivae horum entium dicitur *tempus discretum*".[1]) — Itaque duratio totius collectionis sive seriei nominatur *tempus discretum; tempus* quidem, quia in eo prius et posterius cernitur, quatenus nimirum ex huiusmodi rebus vel actibus alia praeeunt, alia subsequuntur; *discretum* vero, quia res istae sive actus non *continue*, sed *discrete* sibi succedunt. Si porro huius seriei quodvis membrum per se et singillatim consideratur, a veteribus dicitur „instans temporis discreti". Quapropter tempus discretum ex solis instantibus constat, tempus vero continuum ex partibus continue fluentibus, atque illud ex actibus perfectis, hoc ex actibus imperfectis ad perfectam formam actumque tendentibus coalescit.

---

[1]) Palmieri, l. c. II. 33.

Thesis 62.

Tempus intrinsecum varium est pro varietate motus, tempus autem extrinsecum iuxta Peripateticos unum est atque ab Aristotele definitur, ut sit ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.[1])

Dem. 1. part. Esse rebus quam quod maxime est intrinsecum. Atqui duratio re idem est atque ipsum esse. Ergo etiam duratio rei intrinseca est. Sed esse rerum est varium. Ergo etiam earum duratio. Atqui tempus intrinsecum non est aliud quam ipsa duratio successiva intrinseca sive duratio motus. Ergo tempus intrinsecum varium est pro varietate motus.

Dem. 2. part. Scholastici duce Philosopho unum tempus esse defendunt, quod quidem tempus non intrinsecum, sed *extrinsecum* et durationem quandam successivam esse, quae sit *mensura* ceterarum durationum successivarum, tuentur. Porro hoc tempus *motu corporum caelestium* contineri docent. Et recte id quidem; nam inprimis mensurae, quibus vulgo utimur ut sunt horologia aliaque id genus plura, sunt et ipsae „mensuratae" motu corporum caelestium; praeterea imperfectae sunt mensurae istae ac facile a constanti exactaque norma deficiunt. Unde princeps temporis mensura, per autonomasiam sic dicta, una est, nempe motus corporum caelestium. Insuper mensura quaevis nota sit oportet, certa, fixa, uniformis. Atqui hi characteres motui caelesti adprime conveniunt; quamobrem libero arbitrio inde a sua origine hanc mensuram genus humanum elegit. Denique Deus ipse hanc quasi mensuram posuit, „fiant, inquiens, luminaria in firmamento caeli et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos".[2]) Hinc S. Thomas scribit:

---

[1]) Phys. IV. 1.

[2]) Genes. 1. 14.

„Est ergo ratio unitatis temporis *unitas primi mobilis*, secundum quem, quum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur X. Met. text. 3."[1]) Et rursus „unitas temporis" non accipitur „secundum quoscunque motus, sed secundum primum motum coeli, qui est mensura omnis motus".[2])

Dem. 3. part. Tempus extrinsecum secundum Philosophum est „numerus motus secundum prius et posterius". Celebratissimam hanc definitionem brevis eius expositio veram ostendet. Tempus igitur numerus (ἀριθμός) est. Sed numerus a Peripateticis dividitur in numerum *a rebus abstractum* (e. g. binarium, ternarium etc.) vel in numerum *rebus concretum* (e. g. duo lapides, tres plantae). „Numerus, ait S. Thomas, est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus (qui est abstractus), ut duo et tria et quatuor; et est numerus, qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi".[3]) Sed numerus, qui est in rebus numeratis, sive concretus rursus aut ex partibus (unitatibus) *re ipsa* discretis coalescit (e. g. duo homines) aut ex partibus (unitatibus) non re, sed *cogitatione* disiunctis atque divisis (e. g. si quis lignum continuum *intellectu* in duo dimidia partiatur). Quibus positis Aristotelem, ubi tempus *numerum* vocat, numerum intellexisse patet *rebus concretum* (nempe pro numero *partium motus)* et quidem non re, sed *mente ab se divisis*, quoniam partes motus intelligit, quae licet re ipsa *continuae sint sibique cohaerentes*, verum tamen ut divisae ac separatae *concipiuntur*. Porro tempus est numerus motus (ἀριθμὸς κινήσεως); motum intelligit heic Aristoteles *corporum caelestium conversionem*, utpote praestantissimum motum et in tota naturae universitate maxime notum atque

---

[1]) 1. p. qu. 10. a. 6.

[2]) 3. p. qu. 75. a. 7. ad 1.

[3]) 1. qu. 30. a. ad 4; cf. qu. 10. a. 6.

omnis motus mensuram. Sequitur demum „secundum prius ac posterius“ (*κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον*); mobile enim alias partes spatii prius, alias posterius decurrit, alias partes sui fluxus prius adtingit, alias posterius. Tempus itaque harum partium dicitur numerus. Quoniam enim partes motus nunquam sunt *simul* sive iuxta se positae, mens veluti colligat numeretque oportet singulas partes, ut tempus definiat atque adsignet. Ergo definitio est haec: Tempus non est aliud quam partes motus, quarum aliae prius aliae posterius labuntur, a mente numeratae. „Tempus, ait S. Thomas, nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius et posterius. Quum enim in quolibet motu sit successio et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, adprehendimus tempus, quod nihil aliud est, quam numerus prioris et posterioris in motu“.[1])

Scholion. Etsi Aristoteles tempus extrinsecum definivit modo expositis verbis, attamen eius definitio etiam ad tempus intrinsecum potest adplicari. Alius enim est *numerus numerans*, ut dicunt, sive numerus a rebus abstractus, qui proinde a solà mente concipitur v. c. denarius, ternarius etc.; alius est *numerus numeratus*, qui nempe ab ipsa re extensa, quae numerari potest, non est distinctus e. g. decem ulnae panni continui. Quibus positis Aristotelis definitio ita quoque exponi potest: tempus est numerus numeratus motus i. e. motus numerabilis vel mensurabilis secundum prius et posterius, i. e. secundum partes non simultaneas, sed successivas. „Tempus, inquit S. Thomas definiens tempus intrinsecum, non est numerus, ut abstractus, *extra numeratum*, sed *in numerato existens*, alioquin non esset continuus, quia decem ulnae panni continuitatem habent non *ex numero*, sed *ex numerato*“.[2]) Itaque tempus hoc modo acceptum est numerus

---

[1]) I. p. qu. 10. a. 1; cf. Kleutgen, l. c. n. 342. [2]) Ib. a. 6.

motus secundum prius ac posterius vel successio ipsius motus vel duratio successionis motus vel denique duratio motus.

Thesis 63.

Tempus reale ex rerum mutabilium existentia necessario pendet ideoque mundi creationem non praevertit, sed consequitur.

Dem. Tempus in solo motu reperiri atque a motu non re, sed ratione distingui, supra exposuimus; est enim duratio motus. Ergo tempus *reale* in solo motu reperitur ab eoque sola ratione distinguitur. Quapropter tempus reale non est nisi adsit motus realis. Iam vero nullus motus realis esse potest absque re mobili, quae sit subiectum motus. Ergo nullum tempus reale existere potest nisi sint res mobiles atque mutabiles. Ergo tempus reale ex rerum mutabilium existentia pendet. Ergo non potest res mutabiles sive mundi creationem praevertere, sed potius rem mobilem consequitur.

Corollaria. 1. Rectius igitur dicimus, mundum cum tempore vel potius tempus cum mundo esse creatum, quam mundum in tempore creatum esse, quoniam mundi creatio tempori reali initium dedit.

2. Ergo tempus illud, quod rebus cunctis praecessisse cogitamus et rebus omnibus in nihil redactis duraturum, initio et fine carens etc., est tempus imaginarium. Videntes enim durationem successivam, licet initium habeat et finem, ita tamen esse comparatam, ut ante quodvis initium fuerit aliud atque aliud possibile, nullumque designari posse finem, ultra quem duratio non possit protendi, conceptum quendam formamus temporis illimitati, scilicet imaginarii. Ceterum in rebus ipsis iste conceptus habet fundamentum, quatenus has aptas percipimus ad constituendam durationem successivam sine ullo fine continuandam.

Thesis 64.

De natura temporis est, ut in eo sit praeteritum, praesens, futurum.

Dem. Tempus re idem est ac motus. Sicut igitur de ratione motus est, ut in eo sit prius et posterius, ita de ratione temporis est, ut in eo sit praeteritum et futurum; prius enim et posterius in motu, est praeteritum et futurum in tempore. „Nunc (τὸ νῦν)[1]) autem est finis praeteriti est principium futuri; haec est definitio ipsius nunc".[2]) Itaque praesens nihil est temporis nisi terminus partium (praeteriti et futuri), qui vocatur instans. Hinc „idem instans est principium futuri et finis praeteriti".[3]) Porro ex his videre est, cur philosophi τὸ νῦν nuncupent „instans indivisibile". In se enim et formaliter consideratum τὸ νῦν solutum cogitamus ab omni, quod est ante vel post ipsum, atque ita nullo modo extenditur neque dividi potest; ubi enim extensum conciperetur, iam, ut S. Augustinus dicit, „in praeteritum et futurum" dividitur, quae connectit".[4]) Praeterea ex his intelligitur, cur S. Thomas alicubi dixerit, „fluxum ipsius ‚nunc' esse tempus"[5]), et alibi „nihil esse temporis nisi nunc".[6]) Etenim τὸ νῦν continua sua fluxaque successione constituit eam durationem, quam tempus dicimus. Exinde „nihil est temporis", nempe nullum tempus *praesens*, nisi quod, ut Aristoteles dicit (l. c.) „praeteritum futurumque tempus connectit", h. e. τὸ νῦν.

---

[1]) Arist. phys. IV. 13.
[2]) S. Thom. cont. gentil. II. 33.
[3]) Ib. 36.
[4]) Conf. XI. 15.
[5]) I. p. qu. 10. a. 4. ad 2.
[6]) Ib. qu. 46. a. 3. ad 3.

Thesis 65.

Errat Kant cum vetustissimis quibusdam philosophis opinans, tempus esse aliquid mere subiectivum.

Dem. Ut Aristoteles in suis speculationibus a rerum natura proficiscitur, ita Kant ex ipsa mente speculante totam veluti rerum naturam construere laborat. Itaque Aristoteles quidem docuit, tempus esse „opus animae“ atque ex intellectu pendere eoque sublato tempus non esse[1]); sed tamen Aristoteles his non aliud explicare intendit, quam tempus, quum sit numerus motus, necessario esse opus animae, siquidem numerus, quatenus est numerus, actu non reperiatur in motu continuo, sed sit opus mentis numerantis. Verumtamen secundum Stagiritam illud „prius et posterius“ vere in rebus est, et quia ibi est, hinc fit, ut a mente possit numerari. Ergo secundum Philosophum tempus certissime reale est, quoniam etiam sublata mente numerante fundamentum eius in suo esse persistit propriamque sibi ac realem durationem vindicat. Ceterum Aristoteles tempus extrinsecum tantummodo definivit idque mensuram posuit cuiusvis motus, ut supra vidimus.

E contrario Kant tempus aliquod reale esse negat, quoniam extra subiectum id, quod tempus dicimus, sit *nihil*. Tempus, ait ipse, est repraesentatio nostrae sensibilitatis, quam sensilem repraesentationem ubi removeris, tempus prorsus nihilum est.[2]) Hac via Kant sua

---

[1]) *Ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.* Phys. IV. 14.

[2]) Die Zeit ist lediglich eine subiective Bedingung unserer Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist d. i. sofern wir von Gegenständen afficirt werden) und an sich, ausser dem Subjecte, nichts. (L. c. p. 38). Hierin besteht also die transcendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist. Ib. p. 38; cf. ib. §. 6. a, b.

de tempore existimatione priscum quendam errorem suscitavit atque etiam, ut fit, in deterius mutavit.[1]) Etenim sensus licet repraesentationes sensiles sensationesve sibi succedentes cognoscat, nullatenus tamen has, *quatenus sibi succedant*, poterit cognoscere; secus enim cognosceret, altera sensatione cessante alteram oriri; id vero cognosci non potest nisi *praesens*, ut tale est, cognoscatur, siquidem praeteritum aut futurum non possint aliter, quam relata ad praesens cognosci. Itaque quum repraesentatio temporis necessario praeteritum et futurum includat, effingi non potest, quin praeteritum et futurum et praesens ad sese referantur. Quod quum nullus sensus, sed solus intellectus facere possit, indocte temporis repraesentatio sensibilitati tribuitur. Potest quidem sensus obiectum sive ea, quae sibi succedunt, renuntiare, sed tamen nisi intellectu essemus praediti, temporis repraesentationem ex his formare non possemus. Quoniam vero cognoscimus, nos, licet oriantur in nobis et desinant variae sensationes aliaeve affectiones, manere tamen eosdem, nos *fuisse* ante istas affectiones, nos *esse* iis recedentibus, *futuros* nos his illisve affectionibus cessantibus; inde est, cur *durationem* nostram cognoscamus simulque eandem et *erat* et *est* et *erit*, praeteritum, inquam, praesens futurumque complecti. Ex qua cognitione oritur repraesentatio temporis vel satius hac cognitione continetur. Denique in hac etiam cognitione inclusum est, tempus quiddam reale et obiectivum esse; nam non modo durationem successivam necessario adprehendimus, sed etiam perspicimus, hanc propterea nos necessario adprehendere, quia realem eandem esse experiamur.[2])

---

[1]) Quorum meminit Albertus M. in summa de coaevis qu. 3. a. 10. Cf. Conimb. l. c. in 4. c. 14. qu. 1. a. 2.

[2]) Cf. Kleutgen, l. c. n. 354.

Quaestio septima.

De ente perfecto et imperfecto.

Thesis 66.

Explanatâ perfectionis notione statuimus, ens absolute perfectum illud esse, quod sit actus purus atque idcirco omnem perfectionem complectatur.

Dem. 1. part. 1) Aristoteles perfectum definit: id, extra quod non est ullam partem eius accipere.[1]) Iamvero id, extra quod non est partem eius accipere, idem est atque id, „cui nihil deest eorum, quae in eo inesse debent". Unde S. Thomas „perfectum, inquit, dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis".[2]) Ubi enim ens id omne, quod habere debet, reapse habet, ita quidem ut „extra ipsum nihil sit eius" i. e. non absit ab eo, quod habere debeat, sane perfectum ab omnibus existimatur.

2) Quodsi enti nulla plane realitas deest sive „in quo, ut ait S. Thomas, nullus defectus invenitur *nec* secundum suam naturam *nec* per respectum ad aliud",[3]) id *absolute* perfectum dicitur; cui vero *in determinato*

[1]) *Τέλειον οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἕν μόριον.* Metaph. V. 16.
[2]) 1. p. qu. 4. a. 1.
[3]) 2. 2. qu. 161. a. 1. ad 4; cf. ib. qu. 184. a. 1. ad 2.

genere nihil deest, id *relative* perfectum est. „Alio modo, pergit Aquinas, potest dici aliquid perfectum *secundum quid*, puta secundum suam naturam aut statum aut tempus“. Ex quo sequitur *imperfectum* id omne generatim esse, cui aliquid desit; qua de re plura inferius.

3) *Perfectio* denique omnis potest dici realitas, quae in ente est vel esse potest. Et si „ad essentiam rei constituendam“ requiritur, *essentialis* perfectio dicitur, sin vero aliquo modo ad rem constitutam accedit, *accidentalis* est, quae, ut S. Thomas docet, „pertinet ad *bene eius esse*, sicut pulchritudo corporis vel velocitas ingenii pertinet ad *perfectionem* hominis“.[1])

Dem. 2. part. Absolute perfectum id existimari debet, cui nulla prorsus realitas deest. Quum vero eiusmodi ens non sit cum non-ente permixtum omnemque idcirco potentialitatem excludat, manifesto est actus purus.

Dem. 3. part. Ens absolute perfectum est esse purissimum; ergo omnem realitatem aliquo modo includit, quia solus „actus potentiae permixtus“ caret realitate quadam. — Huc accedit, quod ens simpliciter absolutum ultima est causa omnium tam existentium quam possibilium, consequenter ultima ratio omnis perfectionis eorum. Sicut igitur nullum extra ipsum esse potest ens nec ulla realitas, quae non sit ab ipso et per ipsum, ita omnem perfectionem in omni linea entis aliquo modo in se comprehendat necesse est. — Quod quidem ut accurate explicetur, duobus modis perfectiones cunctas in ente absoluto inesse animadvertimus.

1) *Formaliter*. In universum id in re *formaliter* inesse dicunt philosophi, quod secundum propriam suam rationem ac determinatam naturam in ea inest. Itaque in ente absoluto *formaliter* insunt omnes per-

---

[1]) 1. 2. qu. 4. a. 5.

fectiones, quae ex sua notione nullam adiunctam habent imperfectionem; et hae quidem perfectiones communi usu dicuntur perfectiones *simplices* vel *simpliciter*. Formaliter igitur absolutum *est*, *vivit*, *intelligit*, *bonus* est, *sanctus* etc.

2) *Eminenter*. Eminenter aliquis id habere dicitur, quod non secundum propriam rationem, sed maiori quadam virtute ac nobilitate possidet. Atqui hoc quidem modo ens absolutum omnes perfectiones complectitur, quarum notio imperfectionem quandam involvit.

Cuiusmodi perfectiones, quae perfectiones *secundum quid* vel *mixtae* dici solent, sunt v. g. facultas ratiocinandi, vegetandi, sentiendi atque etiam humilitas aliaque id genus plura. „Omnia, inquit Lessius eminentissimo modo continentur in Deo, 1) ut in causa efficiente, 2) ut in causa exemplari, 3) ut in causa finali".[1]) Quidquid igitur perfectionis in rebus est, id totum ab ente absolute perfecto eas producente sunt consecutae; et quoniam ad eius imaginem etiam perfectissima quaeque facta sunt, excellentiori utique modo rerum factorum perfectiones in ente absoluto inesse necesse est. Postremo absolutum finis est omnium, quem qui consecuti fuerint, summam perfectionem, imo beatitudinem possidebunt, quocirca absolutum cumulatissimo modo hanc ipsam perfectionem complectatur oportet. Hinc S. Thomas, „sua inquit, perfectione (Deus) omnes rerum perfectiones comprehendit";[2]) et rursus: „Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum".[3])

---

[1]) L. c. I. 4.
[2]) Cont. gentil. I. 40.
[3]) 1. p. qu. 13. a. 2.

Thesis 67.

Relative perfectum est omne ens, quod finem suum est consecutum atque etiam quod fini suo consequendo est aptum.

Dem. 1. part. „Perfectio alicuius rei triplex est, ait S. Thomas, primo quidem secundum quod *in suo esse* constituitur, secundo vero prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam *perfectam operationem* necessaria; tertio vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid *aliud adtingit sicut finem*".[1]) Atqui prima quidem et altera perfectio a tertia, nempe a finis acquisitione, supponuntur. Ergo plenissima atque „ultima perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis".[2])

Insuper relative perfectum id esse diximus, cui nulla deest realitas, quae ad eius in determinato genere et ordine, in quo est, complementum pertinet. Iam vero ens, quod finem suum est consecutum, non modo suam essentiam, per quam „in suo esse constituitur", habet, sed etiam ea, quae „ad suam perfectam operationem necessaria" sunt atque ita omnes eius facultates viresque eam explicationem, ad quam natura sua destinatae sunt, plene sunt adsecutae. Unde ens, quod finem suum sit consequutum, perfectum recte censemus. Quamobrem creatura *rationalis* perfecta demum erit, ubi finem suum adsecuta fuerit ultimum; creatura *rationis expers* fine suo potitur, ubi aut ita *est* aut *vivit* aut *cognoscit*, ut naturae cuiusvis indoles atque conditio id postulat. „Quem (finem ultimum), ait S. Thomas, homo et aliae rationales creaturae consequuntur cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur finem in quantum partici-

---

[1]) Ib. qu. 6. a. 3.

[2]) Id. ib. qu. 103. a. 1.

pant aliquam similitudinem Dei secundum quod sunt vel vivunt vel etiam cognoscunt".[1]) Ceterum sermonem esse de fine entis *intrinseco* ac proprio, non vero de *extrinseco*, ob quem entia creata destinantur in commodum aliorum entium creatorum, per se patet.

Dem. 2. part. Relative perfectum dici necesse est ens, cui, quum in suo esse proprio sit completum, nihil quoad hoc esse deest. Sed ens, cui nihil deest ad suum esse proprium, aptum omnino est, ut finem suum consequatur. Ergo etiam ens aptum fini suo consequendo relative perfectum est. Quod enim omnia habet, quae ad finem suum consequendum sunt necessaria, huic sane nihil deest eorum, quibus in suo esse completo constituitur et quibus ad operationes suo esse consentaneas eidem opus est. Ergo relative perfectum merito existimatur. Et hoc quidem cum modo sentiendi et loquendi communi congruit, quo id omnes perfectum iudicant, quod fini adsequendo, ad quem ex natura sua ac naturali indole destinatur, aptum reperiunt. Sed contra, quod fini suo consequendo ineptum reperiunt, e. g. qualitates, organa, etiam arte facta, id omnes etiamsi alioquin quibusdam *perfectionibus particularibus* exornetur, ob defectum tamen *perfectionis totalis*, quae in summa realitatum omnium consistit, quae adsint oportet, ut ens perfectum dici queat, imperfectum iure existimant.

Corollarium. Eo igitur perfectius supposito eodem fine, est ens, quo magis ad consequendum finem est idoneum, quo facilius finem adsequitur, quo propius est fini, quo tutius finem possidet et cumulatius.

---

[1]) 1. 2. qu. 1. a. 8.

Thesis 68.

Norma, secundum quam de gradu perfectionis entis relativi iudicium est ferendum, his principiis continetur: eo perfectius iudicandum est ens, 1) quo nobilior est finis eius; 2) quo paucioribus eget potentiis et actionibus ad finem consequendum; 3) quo perfectior est eius operatio.

Demonstratur primum principium. Eo perfectius est ens, quo pauciora ei desunt quove maiorem habet realitatem. Sed quo nobilior est finis entis, eo pauciora ei desunt eoque maiorem habet realitatem. Quo enim nobilior est finis, eo nobiliores necessario sunt vires ac facultates atque adeo operationes, quibus ad finem perveniatur. Atqui quo nobiliores sunt vires et actiones, eo nobilius est esse, quia „nulla res potest agere ultra suam speciem“[1]) atque „nihil agit ultra suam virtutem“.[2]) Ergo quo nobilior est finis entis, eo maiorem habet realitatem. Paulo secus; fini respondet aptitudo ad finem consequendum; aptitudini autem ad finem respondet esse rei. Ergo quo nobilior finis, eo nobilius est esse eoque perfectius est ens.

Demonstratur secundum principium. Hoc principium ex eo eruitur, quod tanto perfectius sit ens, quanto magis aptum idoneumque sit ad finem suum consequendum. Iam vero ens, quod paucioribus potentiis et operationibus ad finem consequendum eget, magis fini consequendo est aptum, quam quod pluribus. Ceterum ut recte exponatur hoc principium, varios variorum entium fines prae oculis habeantur necesse est. Qua de re egregie S. Thomas disserit: „Sicut, inquit, *infime* est ad sanitatem dispositus, qui non potest

---

[1]) S. Thom. I. 2. qu. 112. a. 1.
[2]) Id. ib. qu. 114. a. 2.

perfectam consequi sanitatem, sed aliquam *modicam* consequitur *paucis remediis; melius* autem dispositus est, qui potest *perfectam* consequi sanitatem, sed remediis *multis;* et *adhuc melius*, qui remediis *paucis; optime* autem, qui *absque* remedio perfectam sanitatem *habet.* Dicendum est ergo, quod res, quae sunt *infra hominem*, quaedam *particularia* bona consequuntur, et ideo quasdam *paucas* et *determinatas* operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi *universalem* et *perfectam* bonitatem, quia potest adipisci *beatitudinem.* Est tamen in *ultimo* gradu secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo, et ideo *multis* et *diversis* operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiaram competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter eius essentiam".[1]) Itaque *eodem proposito fine* perfectius est, quod paucis, imperfectius, quod multis indiget virtutibus sive facultatibus atque operationibus ad finem suum consequendum. Quare Sanctus Doctor apte concludit: „Quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam *imperfectam* consequntur *paucis motibus. Superiora* his adipiscuntur *perfectam* bonitatem *motibus multis. His* autem *superiora* sunt, quae adipiscuntur *perfectam* bonitatem *motibus paucis. Summa* autem perfectio invenitur in his, quae *absque motu perfectam* possident bonitatem" (l. c.).

Demonstratur tertium principium. „Agere sequitur esse". Ergo quo perfectius est agere, eo perfectius est esse. Ergo eo etiam perfectius est ens, quo perfectior eius est operatio. Insuper operari respondet fini; ergo quo perfectior est finis, eo perfectior est operatio; sed quo perfectior finis, eo perfectius est ens; ergo quo perfectior est operatio, eo perfectius est ens. Quia denique „ratio cognitionis ex opposito

---

[1]) 1. p. qu. 77. a. 3.

se habet ad rationem materialitatis", tanto perfectior est operatio cognoscendi, quanto magis „a materialibus conditionibus" est soluta. „Ergo inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior".[1]) Unde tanto perfectius ens cognoscens, quanto magis a materia recedit.

Scholion. Etiam ex fine rebus *extrinseco* posse nos earum perfectionem diiudicare, his S. Thomas docet: „Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; ulterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem . . quamvis creaturae rationales specialem quodammodo *supra* hoc habeant finem, Deum, quem adtingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando".[2]) Ergo eo perfectius est ens aliquod, quo propius ad finem ultimum refertur citra alios fines extrinsecos quasi intermedios.

---

[1]) Id. ib. qu. 84. a. 2; cf. de verit. qu 2. a. 2.
[2]) Ib. qu. 65. a. 2.

Quaestio octava.

De ente finito et infinito.

Thesis 69.

Quamvis conceptus entis finiti, spectata re concepta, sit partim positivus, partim negativus, ea tamen negatio, quam includit, non est infiniti negatio.

Dem. 1. part. Finitum illud dicimus, quod terminis est constrictum. Finire enim tantumdem valet ac terminos ponere. Ens igitur, quod terminis constrictum est, hinc certe realitate seu perfectione est praeditum, illinc ulteriore realitate, quippe terminatum, caret. Unde illud veterum: „Tantum est et non amplius". Et sic finitum et perfectionem dicit simulque ulterioris perfectionis negationem. Neque tamen isto positivo, sed maxime hoc negativo ens finitum constitui intelligimus. Quamdiu enim illud positivum solum concipimus, hoc negativo non concepto, certe ens, quatenus finitum est, nondum concipimus. Ex quibus efficitur, ens finitum formaliter in negatione ulterioris realitatis consisti.

Quibus praemissis ita argumentamur. Ens finitum et realitatem quandam et simul ulterioris realitatis de-

fectum dicit. Ergo conceptus entis finiti, spectata re concepta, utrumque menti exhibet. Est igitur conceptus entis finiti, spectata re concepta, partim positivus, partim negativus.

Aliis verbis idem ita potest proponi. Ens finitum constitui intelligitur quadam realitate quasi materia, et ulterioris realitatis defectu quasi forma. Itaque conceptus entis finiti prout illam realitatem exhibet, est positivus, prout hanc realitatem *terminatam* exhibet, est negativus. Unde partim positivus est, spectata nempe re concepta materialiter, partim negativus est, spectata re concepta formaliter. Paucis: positivus est, prout exhibet ens, *quod* finitum est, negativus, prout exhibet ens, *quatenus* finitum est.

Dem. 2. part. Etsi conceptus entis finiti, quatenus finitum est, sine negatione non habeatur, ista tamen negatio non est negatio infiniti, ut Cartesianis aliisque probatur. Patet id quidem ex prima parte. Directe vero ex eo potest demonstrari, quod secus ad formandam notionem finiti desideraretur praevia notio infiniti. Atqui notio finiti sine praevia notione infiniti formari potest. Ut enim notio finiti formari possit, id solum requiritur, ut realitas ipsius finiti concipiatur simulque realitatis sive perfectionis ulterius defectus. Utrumque autem fieri potest sine praevia *infiniti* notione. — Insuper realitas, quam finitum habet, in se cognosci potest; limes autem, quem finitum involvit, ex comparatione eius cum aliis, quibus in genere perfectionis cedit, omnino potest cognosci. Ergo praevia notio infiniti ad formandam finiti notionem non requiritur. — Denique si verum foret, quod adversariis placet, idem plane esset, rem quampiam concipere *ut non infinitam* ac eandem concipere *ut finitam*. Sed haec oppido differunt. Ad prius enim concipiendum requiritur expressus infiniti conceptus; ad posterius autem sufficit, ut habeatur conceptus entis, in quo quaedam perfectio est,

alia non est, in quo igitur cum positione iungitur negatio. Sane ut vitam plantae concipiam ut finitam, sufficit apprehendisse plantam eamque carere vita perfectiore, puta sensitiva, rationali. Ergo idem non est, concipere aliquid *ut non infinitum* ac concipere idem ut finitum.

Ex his demum efficitur, propugnatores idearum innatarum errare una cum patronis Ontologismi ex eo, quod conceptus entis finiti sine negatione consistere non possit inferentes, ideam entis infiniti prius haberi necesse esse, quam ideam entis finiti, illaque non praevertente hanc haberi non posse. Nihil enim agunt ita argumentantes: Eo tantum aliquod ens est finitum, quod aliquam realitatem habet, alia autem caret. Atqui eiusmodi carentia cognosci nequit, nisi prius cognitum sit esse purum, cui nihil deest. Scilicet concessa maiori, negamus minorem.

Thesis 70.

Conceptus entis infiniti licet spectata re concepta rem quam maxime positivam exhibeat, spectato tamen concipiendi modo concipitur formaliter negatione.

Dem. 1. part. Ens simpliciter infinitum illud solum est, quod est esse purum, actus purus omnemque adeo perfectionem in summa simplicitate complectitur. Ergo excludit omne non-esse, quemvis terminum ac limitem. Hinc conceptu entis infiniti, spectata re concepta, omnino exhibetur res maxime positiva.

Dem. 2. part. Finitum est ens, quo perfectius exstare potest; ens actu infinitum est, quo perfectius exstare non potest. Unde ut concipiamus ens finitum iudicemus oportet, *esse perfectiones, quae in eo non in-*

sint; ut contra ens actu infinitum concipiamus iudicemus oportet, *nullam esse perfectionem, quae in eo non insit.* Itaque priori illa negatione in eo, quod concipimus, terminos ac limites ponimus; posteriori autem omnem prorsus limitem terminumque removemus. Quamvis igitur hac altera negatione omnem limitem i. e. omnem negationem negemus atque ita affirmemus seu rem maxime positivam concipiamus, perspicuum tamen est, nos tum conceptum entis infiniti sine negatione formare non posse, tum conceptum entis finiti quoad nostrum concipiendi modum praecedere conceptum entis infiniti, siquidem prima negatio secundae praecedat. Utrumque S. Thomas complectitur hac sua definitione: „Infinitum dicitur, quod non est finitum".[1])

Potest id exinde etiam declarari, quod, quum ens infinitum concipimus, id cogitamus, quo maius exstare non possit, quod adeo omnem perfectionem in se contineat. Neque enim fieri id potest nisi per oppositionem ad terminata limitibusque constricta entia. Nimirum concepturi πέλαγος οὐσίας atque conceptûs entis infiniti comprehensionem quasi investigantes, entia cogitamus usque perfectiora, perfectionibus perfectiones addentes tam quoad numerum quam quoad intensionem maiores; sed tamen illico sentimus, hac via nos quidem in infinitum veluti progredientes ad infinitum nunquam pertingere, et sic intelligimus, infinitum concipere nos non posse nisi remoto omni numero, quavis remota magnitudine et extensione concipiamus quoddam ens, quod in absoluta simplicitate omnes perfectiones complectatur, quae non sint aliud, quam ipsa eius essentia. Quum enim omnes imperfectiones negamus et ideo etiam limites perfectionum earumque distinctionem, ad unitatem summam cunctas adducimus. Sicut igitur generatim unum et indivisibile non possumus

---

[1]) 1. p. qu. 7. a. 1.

concipere nisi per oppositionem suam ad divisibile[1]), ita simplicissimum simplicitate ontologica perfectionis non possumus concipere nisi per oppositionem suam ad composita ideoque finita. Sed quod secundum propriam suam rationem non cognoscitur nisi per oppositionem ad alia, id sine negatione non cognoscitur.

Corollaria. Itaque explicitus ac formalis entis infiniti conceptus ex eo oriri nequit, quod, ut Locke autumat, finitas perfectiones interminata incrementorum serie auctas concipiamus. Non quidem negamus, formari posse confusum quendam conceptum, qui repraesentet ens infinitum tamquam supremum ens rerumque omnium originem; sed iste conceptus non est conceptus entis infiniti, quatenus infinitum est, ac propterea non est explicitus et formalis huius entis conceptus. Hic enim repraesentat ens infinitum quatenus est infinitum seu exhibet ens omnes perfectiones summa simplicitate cohibens. Atqui id, quod ex finitis perfectionibus interminabili serie auctis oriretur, in maxima, quae concipi possit, compositione interminas perfectiones comprehenderet, quarum quum singulae sint finitae atque limitibus circumscriptae, etiam summa omnium necessario finita esset ac limitata. Ergo notio infiniti hoc pacto nullatenus acquiri potest. Accedit, quod ista interminabilis incrementorum series aut completa conciperetur aut incompleta. Porro incompleta si conciperetur, manifesto non adprehenderetur ens infinitum, sed indefinitum, quod nimirum perpetui capax est incrementi; sin autem complete conciperetur, rursus non oriretur infiniti conceptus, quia ex finitis perfectionibus quantumlibet auctis non potest exsurgere infinitum, sed tantum series intermina finitorum.

Et sane infiniti conceptum mens humana his veluti gradibus progrediens acquirit: 1) obvia rerum factarum

[1]) Id. ib. qu. 85. a. 8.

contemplatione implicitum et initialem entis infiniti conconceptum mens format; 2) quem quidem conceptum a perfectione ac pulchritudine universitatis rerum ad perfectionem ac pulchritudinem potentiamque creatoris concludens perficit; 3) atque hic demum conceptus absolvitur cognitione, qua in rerum auctore increato ideoque necessario atque aeterno omnes perfectiones in rebus factis sese manifestantes vere quidem, sed alio plane modo inveniri cognoscuntur, nimirum rerum omnium auctorem esse ens, quod in absoluta simplicitate totam entis plenitudinem in se comprehendat. Hisce enim gradibus mentem humanam in formando infiniti conceptu progredi *posse*, nemo sane infitias ibit; deinde etiam valde verisimile est, hoc pacto nos ad infiniti conceptum devenire, quippe cum mens nostra ex effectibus ad causas adscendere soleat ac propterea modus propositus propriae mentis nostrae cognoscendi rationi valde consentaneus sit. Denique exploratum est quam quod maxime, nos immediate ens infinitum non intueri, quidquid obloquantur Ontologistae. Ergo alius infinitum concipiendi modus non restat. Quodsi Ontologistae ad contrariam sententiam confirmandam *ad entis conceptum* appellant, perspicue ens transcendentale cum absoluto confundunt.

Thesis 71.

Infinitum syncategorematicum sive de quantitate continua sive de quantitate discreta sive demum de perfectione quaeratur, locum habere potest.

Infinitum syncategorematicum dicitur illud, quod, quum sine fine possit augeri, nunquam complete pleneque *existat* neque eam ob causam unquam ad perfectum *actum* perveniat, sed quovis actu acquisito in potentia interminata remaneat ad incrementa sine fine

augenda. Unde veteres: „Tantum est, ut semper amplius“. Hinc etiam infinitum in potentia vel potestativum nuncupatur; licet enim spectato actu, quem habet, sit finitum, spectatâ tamen potentiâ, in qua usque persistit, in infinitum potest augescere. Itaque bene notat Aristoteles, istud infinitum non ea ratione dici esse in potentia, qua dicimus statuam esse in potentia, quatenus scilicet statua fieri sive actu esse possit, siquidem infinitum hoc nunquam ad actum completum possit pervenire, „quia semper, inquit, licebit aliquid extra ipsum sumere“ sive semper restet, quod fieri possit.[1])

Tale igitur infinitum communi fere consensu philosophi locum habere defendunt sive de quantitate continua, cuius nempe partes communi termino clauduntur, ut ulna panni, sive de quantitate discreta, cuius partes communi termino non clauduntur, uti quilibet numerus, puta lapidum vel siderum, sive de perfectione agatur.

Dem. 1. part. Sunt quidam, qui quantitatem continuam syncategorematice infinitam esse posse ea de re negent, quod „ex natura rei certa magnitudo possibilis sit definita, ultra quam maior fieri nequeat etiam per Dei potentiam“.[2]) Sed tamen divina potentia est infinita et intermina. Nullo igitur effectu quantumvis enormi potest exhauriri. Unde plures usque pluresque atque maiores maioresque effectus potest producere. Ergo quantum quantum molis massaeque Deus produxerit, enormiora his sine fine, ubi libuerit, producere potest.[3]) Neque etiam „ex natura rei certa magnitudo est definita, ultra quam maior fieri nequeat“; hoc enim

---

[1]) Phys. III. 6.

[2]) Ita Aureolus in 1. dist. 44. qu. un. a. 2. prop. 2. et aliqui Scotistae, quos memorat Mastrius l. c. disp. 10. qu. 4.

[3]) „Quidam volunt adsertionem oppositam esse damnatam in Concil. Constant. sess. 15. inter proposit. Wicleff.“ Mayer, Phil. peripat. part. ult. disp. 1. qu. 2. a. 4.

concesso argumentum ex divina potentia petitum utique inane esset, quandoquidem intrinsecae possibilitatis ratio ultima ex divina potentia non deduceretur. Itaque quantitas sive extensio ex sese et natura sua sane certo termino, ultra quem augeri non possit, constricta non est. Atqui id satis est, quo sententia adversa ostendatur falsa. Et profecto tametsi omnis quantitas aliquo termino claudatur, quoniam non existit nisi determinata extensio, ex sese tamen non exigit limitem fixum ac stabilem, et sic patitur mutabilem ac vagum potestque esse maior minorve. Possumus id quoque adversariis dare, quod ex Aristotele adsumunt, videlicet in rebus *exstantibus*, quae determinatae sint quantitatis ac molis, nullam esse potentiam, quae simul ac plene ad actum nequeat adduci et quidem ita, ut ad incrementa ulteriora iam non sit capax. Id enim forma rerum, ut quae determinatam quantitatem poscat, secum ferre poterit. Hinc „si loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia. Unde philosophus dicit in 2. de anima, quod omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti".[1]) Inde vero concludi minime potest, quamcumque demum quantitatem sive magnitudinem respuere incrementa sine termino ac fine augenda. Neque etiam Aristoteles id uspiam docuit. Et sane fingas lineam cuiusvis magnitudinis, eo tamen magnitudinis non poteris pervenire, qua maior fingi cogitarive non possit. Unde „dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis continuae non est aliquid, quod repugnet additioni".[2]) Ergo stat sententia.

---

[1]) S. Thom. 3. p. qu. 7. a. 12. ad 1.

[2]) Id. ib.

Dem. 2. part. „In numeris, ut scribit Mastrius, concedunt omnes posse dari processum in infinitum".[1]) Et re vera quicumque ponatur numerus e. g. angelorum a Deo productus, divinam potentiam duplo, triplo etc. maiorem numerum facere potuisse ac posse, nihil sane dubitationis habet. Nullus enim adsignari potest numerus, qui divinae potentiae terminum poneret atque ita maximus existeret. — Pari ratione natura alicuius speciei ex sese et intrinsece ad certum individuorum numerum non est determinata. Unde sine fine multiplicari potest. Tum animae rationales infinite duraturae actus tam intellectus quam voluntatis plane indeterminatos ponunt neque tamen tot, quin plures esse iam non possint. Hinc in hisce infinitum syncategorematicum locum reapse habet. — Denique S. Thomas cum Aristotele (l. c.) ita argumentatur: „Esse multitudinem infinitam in potentia possibile est, quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui . . . eadem etiam ratione infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis".[2]) Quia magnitudo est dividua in partes infinitas, quae dum magnitudinem dividunt, numerum, qualibet earum novam unitatem afferrente, continue augent, fieri sane potest, ut divisione magnitudinis sine fine continuata numerus sine fine augescat. Neque vero huic augmento obest, quod quantitas rei naturali inhaereat, res autem naturalis, ut quae certam quantitatem poscat, ultra determinatum terminum minui non possit; nam quantitati mathematicae divisio talis non repugnat et hoc nobis satis est.[3])

---

[1]) L. c. qu. 3.

[2]) 1. p. qu. 7. a. 4. — Et alibi ait: „Ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus". In 1. sent. qu. 3. a. 1. ad 2.

[3]) „Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen

Dem. 3. part. Posse Deum qualibet re creata nobiliorem condere sine ullo termino ex eo efficitur, quod tale infinitum syncategorematicum neque cum divina potentia, quippe infinita, pugnet neque cum natura effectus; licet enim alii aliis sint usque perfectiores, nunquam tamen ad effectum sive creaturam actu infinitam devenitur, sed quilibet, qui adsignari potest, finibus circumscribitur. Itaque „simpliciter loquendo qualibet re a se facta, potest Deus facere aliam meliorem".[1])

Enimvero si Deus quavis re facta nobiliorem ac perfectiorem facere non posset, sequeretur, exhauriri quodam effectu divinam potentiam. Ergo terminis circumscriberetur hincque infinita non existeret.

Item essentia divina ut infinite est perfecta, ita infinite est imitabilis, „nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est".[2]) Nulla ergo res creata eam ita poterit imitari, quin alia eam perfectius imitari possit. „Quomodocumque igitur, divini effectus et quantumcumque comprehendantur, semper in divina essentia est, ut eos excedat et ita plurium ratio esse possit".[3])

Thesis 72.

Neque multitudo neque magnitudo categorematice infinita esse concipive potest.

Sicut infinitum syncategorematicum Aristotelem sequentes auctorem definimus, esse id, „cuius semper sit aliquid extra sumere", ita ex veterum auctoritate

---

naturalia ad certum terminum dividuntur, quum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia". Id. de pot. qu. 4. a. 1. ad 5.

[1]) Id. 1. p. qu. 25. a. 6.

[2]) Id. cont. gentil. I. 43.

[3]) Id. ib. II. 26; cf. Conimbr. l. c. in lib. 3. c. 8. qu. 3. a. 2.

infinitum categorematicum dicimus illud, „cuius nihil sit extra". Est igitur infinitum *actu* ac sine ulla in determinato ordine, in quo infinitum esse dicitur, *potentia*.[1]) Unde est totum aliquod, quum „nihil eius sit extra", in quo totius ratio consistit; est etiam perfectum, quoniam in suo gradu ac ordine nihil ei desit. Quamobrem nihil quoque ei potest addi. Quod quum sic se habeat, haud inepte veteres Aristotelis exemplum sequentes infinitum istud id esse definierunt, „quo non sit maius nec esse possit".

Dem. 1. part. Antiquitatis philosophi ex maxima parte defendunt, infinitum categorematicum sive actu ubi de multitudine numerove agatur, repugnantiam inducere, exinde nec concipi nec per ipsam divinam potentiam fieri posse. Sed „si gravissima quaeque ingenia non potuere concipere infinitum actu in rebus creabilibus habere rationem entis et factibilis, certe magnum est argumentum, ita esse, licet id perspicuis rationibus non convincatur".[2])

1. Est principium ex primis unum: Totum est maius sua parte. Atqui multitudo categorematice infinita concipi nisi everso isto principio non potest. Ponatur enim multitudo actu infinita hominum vel angelorum. Quorum etsi Deus triginta millia in nihil redigeret, nihilosecius pars reliqua actu infinita persisteret. Ergo totum maius sua parte non existeret. Etenim si istis triginta millibus detractis multitudo reliqua non persisteret infinita, infinitum finitis deductionibus repetitis

---

[1]) Quod nomen adtinet, haec bene notant Complutenses: „Sicut terminus categorematicus per se ipsum est terminus, ita infinitum *in actu* per se ipsum et secundum ea, quae actu includit, est infinitum; et sicut terminus syncategorematicus per se solum non est terminus, sed iunctus alteri, ita infinitum *in potentia* per se ipsum et secundum id, quod actu includit, non est infinitum, (sed) quatenus iungitur cum illo, quod potest habere". Phys. disp. 8. qu. 1. n. 3.

[2]) Conimbric. l. c. qu. 2. a. 3.

tandem exhauriri posset. Atqui id quidem secum pugnat. Sane finita finitis addendo ad actu infinitum nunquam poterit perveniri, quia finitum, cui finitum additur, necessario et ipsum habet finem, dum infinitum finem nullum habeat. Pari vero ratione id, quod deductis finitis non persisteret infinitum, nunquam infinitum fuisset; secus enim quod finem nullum habet, finito deducto, iam finem haberet ac vicissim deductum finitum denuo additum rursus infinitum constitueret. Itaque quum multitudo finita quibuslibet finitis additis non possit evadere infinita neque multitudo infinita quibuslibet finitis deductis possit evadere finita, triginta millibus deductis ista angelorum multitudo actu infinita persisteret. Sic autem prior multitudo maior non esset posteriori atque ita totum maius non foret sua parte, quin imo pars totum aequaret. Cuius id quoque consequens est, totum deductis quibusdam partibus non fieri minus. Namque multitudo actu infinita quibuslibet partibus deductis minor fieri non potest, quoniam ei, quod fieri potest minus, hoc ipso termini ponuntur, ultra quos antea porrigebatur. Tot igitur angeli existunt triginta millibus deductis, quod antea. Quae quum intelligentiae vim fugiant, multitudo actu infinita, quae ista consectaria non potest declinare, et ipsa concipi non potest.

Hinc factum est, ut quidam negaverint, principium: Totum est maius sua parte, in infinito locum habere. Quibus Comptonus, tametsi nobiscum non sentiat, respondet, satius esse, millies negare infinitum, quam in eas angustias redigi, ut quis cogatur principio tam manifesto ipsoque lumine naturae noto refragari.[1]) Et profecto ex eo, quod enti cuipiam praedicata adtribuenda forent, quae vel cum ipsis primis principiis pugnant, potius concludendum est, eiusmodi ens repug-

[1]) Phys. disp 46. sec. 6. n. 3.

nantiam inducere atque adeo esse non-ens, quam principia prima ad omne ens non pertinere. Quum enim invictam habeant veritatem, tam quoad finita quam quoad infinita aequali ratione probari possunt. Quod si nobis occurratur, in infinito nec totum nec dimidium nec duplum nec triplum nec maius nec minus inveniri, siquidem mensurari non possit, respondemus, secundum omnes partem esse aliquid totius, non totum ipsum; unde si infinita actu multitudo hominum poneretur, singuli *aliquid* istius quidem multitudinis essent, sed non tota multitudo et sic rationem partis haberent. Neque enim mente concipere valemus, quo pacto aliquid, quod simplex non sit, sed finitis rebus compositum, partes non habeat. Quid igitur multitudo *actu*, partes non habet neve totum est? Et si poneretur infinitus actu numerus hominum, plures omnino forent oculi, quam homines, plures digiti, quam oculi, plures denique capilli, quam digiti. Cur igitur maius et minus in infinitum non caderet? Et cur dicuntur esse qualitates quantitatis *finitae* quidem, at vero non *infinitae?* Numerus enim capillorum tot unitates continet, quot sunt homines et multo plures; ergo est maior. Quod argumentum si firmum non est, iam omnis via ad probandum principium, totum esse maius sua parte, praecluditur. Sed opponunt adversarii, partem dici illud, quod multiplicatum aequet totum; quocirca totum infinitum actu partes non habere. Atqui, reponimus, ista partis definitio *non omni* convenit, ergo falsa est. Tametsi enim materia prima, pars illa quidem hominis, quantumvis multiplicetur, hominem tamen non aequat. Quod si urgeant, *quantitatis* partes saltem ita esse comparatas, ut multiplicatae totum aequent, respondemus, homines igitur infinities acceptos aequare multitudinem actu infinitam hominum, atque ita vim argumenti nostri esse intactam. Si denique instant, partem *finities* sumtam aequare totum necesse esse, id quidem negamus, quo-

niam non sit ratio, qua id demonstrent, praesertim quum mathematici concedant, lineam dividi posse in partes *infinitas*. Itaque partis quoque ratio ab omnibus pro certo suscepta evertenda est, quo infinitum istud concipi possit.

2) Fac sit quaedam multitudo actu infinita constituatque idcirco numerum infinitum. Iste quidem numerus procul dubio et binarios complectitur et ternarios reliquasque numeri species. Sed hi binarii ac reliquae numeri species aut finitae sunt aut infinitae. Finitae esse non possunt, alioquin, quum ex finitis nunquam oriatur actu infinitum, totus numerus esset finitus. Sunt igitur infinitae. Iam vero infiniti actu binarii necessario sunt aequales infinitis actu ternariis. Infinitum enim infinito in eodem ordine non potest esse maius; nam illud, quod maius foret, evidenter alterum excederet atque ita ultra eius terminos porrigeretur; sed cui termini sunt positi, absone id infinitum dicitur. Itaque infiniti actu binarii aequant infinitos actu ternarios. Atqui ternarius quilibet unitate maior est quolibet binario. Etsi igitur infiniti ternarii infinitis unitatibus maiores essent quam infiniti binarii, nihilominus aequales habendi forent. His vero pugnantia dici, non est, qui non videat.

3) Quod argumentum cum priori comparatum ad aliud nos adducit. Ex posteriori enim cognoscimus, infinitum categorematicum unum non posse esse maius altero; ex priori vero colligitur, ubi ponatur actu infinita multitudo hominum, numerum oculorum necessario excedere numerum hominum. Ergo infinitum categorematicum si esse vel concipi posset, duas proprietates postularet, quarum altera alteri prorsus renitatur. Iure igitur istud infinitum nec esse nec concipi posse contendimus.

Contra hoc tamen argumentum dicunt adversarii, posse id quidem in nos retorqueri. Namque, aiunt,

etiam in syncategorematice infinita multitudine hominum plures sunt oculi, quam homines, et simul non sunt plures; et plures quidem esse adparet; simul tamen non esse plures ex eo consequitur, quod homines aeque atque oculi sint infiniti. Unde concludunt, aut neutrum infinitum esse suscipiendum aut utrumque. Respondemus, istam reclamationem non infirmare, sed fulcire nostram sententiam. Enimvero infinitum syncategorematicum semper est *actu* finitum, quamvis alia atque alia sine fine ei addi possint. Unde si comparatio talis infiniti cum alio fiat, vel unius partes inter sese *eo, quo id tantum fieri possit, modo* comparentur, semper plures erunt oculi, quam homines. Eo autem modo, quo unice fieri potest, ista comparatio revera fit, si homines et oculi *actu existentes* aut *determinate possibiles* et hinc collectiones *semper finitae* secum comparentur. Quaevis alia comparatio est plane absurda. Idem enim foret atque si centum *et plura* comparare velis cum mille *et pluribus*, et investigare, numquid mille *et plura* excedant centum *et plura*. Quum enim terminus „plura" sit omnino indeterminatus possitque quemlibet numerum significare, dici sane non potest, quisnam numerus, quocum coniungitur, excedat alterum, nisi terminus „plura" ad determinatum numerum significandum contrahatur. Iam vero si quis interrogaret, utrum infinitum syncategorematicum excederet alterum, is tandem ex nobis quaereret, utrum centum et plures homines aequent superentve ducentos et plures oculos. Nisi enim terminus „plures" restringatur ad determinatum numerum, puta ad centum et mille homines atque ad ducentos et bis mille oculos, comparatio est nulla. Nimirum sicut terminus „plura" non potest accipi *collective*, quoniam determinatam completamque collectionem non significat, ita infinitum syncategorematicum *collective* non potest sumi, quin tamquam *una collectio* accipiatur et sic categorematicum evadat. Itaque com-

paratio, de qua quaeritur, fieri nequit secundum omnes partes tam determinatas quam indeterminatas *collective* acceptas, sed fiat necesse est secundum partes sive collectiones determinatas sive *disiunctive* acceptas. At vero aliter omnino res se habet quod infinitum categorematicum adtinet. Cuius qnippe partes ponuntur omnes aut actu existentes aut saltem determinate simulque possibiles. Igitur non sunt *indeterminate plures*, sed sunt *actu et determinate et collective* infinitae. Quapropter unum infinitum actu collective acceptum cum altero pariter collective acceptum legitime potest comparari. Quod dum fit, alterum altero non posse esse maius simulque necessario esse maius cognoscimus, scilicet pugnantia reperimus.

Frustra vero obloqui pergunt, comparari posse duo infinita syncategorematica secundum *omne* id, ad quod dicuntur esse in potentia; unde secundum determinatas multitudines sive collectiones comparari necesse non esse. Fieri id posse concedimus, si istud „omne" sumatur *disiunctive;* negamus autem suppositum, si sumatur *collective*. Ubi enim disiunctive accipitur, necessario comparatio fit secundum finitas collectiones, siquidem vel haec vel ista determinata collectio sit intelligenda; ubi vero collective sumitur, necessario *una collectio eaque completa* intelligitur et sic infinitum in potentia confunditur cum infinito actu. Fieri igitur nequit, ut ulla multitudo syncategorematice infinita secundum omne id, ad quod est in potentia, collective accipiatur; quantamcunque enim collectionem acceperis, aliae atque aliae sine fine restant.

4. Ex principio contradictionis proxime consequitur axioma: Idem nequit aequale esse simulque inaequale eidem secundum idem. Est insuper principium, quod omnium consensu probatur: Si ab aequalibus demantur inaequalia, etiam residua sunt inaequalia. Atqui concesso infinito categorematico utrumque ever-

titur. Sint enim duae multitudines actu infinitae e. g. duo chori angelorum. Inprimis altera multitudo necessario adaequat se alteri, alioquin chorus, cuius multitudinem alter superaret, infinitus non esset. Posset insuper Deus mille prioris chori individua delere, possumus et nos tot cogitatione a ceteris separare. Quo posito duo isti chori forent inaequales ob principium, in quo omnes consentiunt: Si ab aequalibus demantur inaequalia, etiam residua sunt inaequalia. Sed tamen ex alia parte necessario aequales manerent. Sicut enim multitudo finita, addito finito, infinita fieri non potest, ita multitudo actu infinita, deducto finito, finita evadere nequit. Etsi ergo mille deducantur a priori choro individua, manet tamen infinitus atque idcirco cuivis infinitae multitudini aequalis. Quocirca idem aequale eidem simulque inaequale esset secundum idem.

5. Omnis multitudo ex unitatibus constat. Si igitur esset multitudo actu infinita, simul numerus, ex istis unitatibus existens, infinitus adesset. Sed quilibet numerus aequat praecedentem adiecta unitate. Unde et infinitus ille numerus aequaret praecedentem unitate adiecta. Iam vero hic numerus praecedens aut finitus est aut infinitus. Infinitus non potest esse; nam infinito quidquam addi non potest, quia eo non „est aliquid maius in illo ordine".[1]) Et sane si ei quidquam addi posset, iam ulterius porrigeretur quam prius seu ultra terminum priorem produceretur hincque infinitum, quippe quod termino careat, non esset. Est igitur finitus. At vero numerum finitum ex adiecta unitate infinitum existere, nimis est absurdum. Ex terminato enim, cui additur terminatum, nunquam existet interminum sive infinitum. Itaque numerus infinitus actu nec est nec concipi potest. Quamobrem S. Thomas „omnem, inquit, multitudinem oportet esse in aliqua

---

[1]) S. Thom. 3. p. qu. 10. a. 3. ad 3.

specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est, esse multitudinem actu infinitam".[1])

Dem. 2. part. 1. Primum argumentum ducimus ex superiori disquisitione. Infinita enim magnitudo ex infinitis partibus aequalibus, quae infinitum numerum efficerent, constaret. Quum igitur numerus infinitus cum rerum natura discrepet, etiam magnitudo categorematice infinita repugnat naturae.

2. Talis magnitudo dividua est; dividatur ergo in duas partes haeque denuo in quatuor atque hae iterum in octo et sic deinceps. Sed partes istae finitaene sunt an infinitae? Si finitas esse responderint, ergo totam magnitudinem finitam esse concludemus. Si infinitas esse dixerint, ergo partem aequare totum atque aliud infinitum alio maius esse reponemus. Quod quidem fieri posse, si urgeant, aliudque infinitum excedere aliud inter se non repugnare, respondeat eis Suarez „capere, inquiens, non possum, quin plura sint in toto, quam in partibus singillatim et divisim sumtis, quia totum continet, quidquid est in aliqua parte et aliquid amplius".[2])

3. Sicut infinita actu multitudo propterea secum pugnat, quod tot in ea invenirentur binarii vel ternarii, quot unitates, ita infinita actu magnitudo ex eo repugnantiam inducit, quod in ea tot essent palmi, quot ulnae, quum tamen quaelibet ulna octo palmos complectatur. Ex quo demum consequitur, infinities infinitos palmos in longitudine actu infinita reperiri, quod tamen mens humana capere non potest, praesertim

---

[1]) Ib. 1. p. qu. 7. a. 4.

[2]) L. c. disp. 40. sect. 5. n. 49.

quum ad infinitam longitudinem efficiendam una palmorum infinitas sufficiat.

4. Magnitudo sive quantitas continua actu infinita esset omnium maxima, quoniam infinitum actu dicitur illud, quo maius esse non potest in eodem ordine. Atqui quantitas continua omnium maxima sibi repugnat. Ergo et actu infinita. Quantacumque enim quantitate continua sive mole posita maior a Deo effici potest, in quo omnes consentiunt. Potest et Deus ei, quae dicitur maxima, detrahere partem, qua detracta porro non est maxima, hinc nec infinita; sed nec erat infinita, quoniam quantitas, quae finitam quantitatem finita tantummodo parte superat, infinita non est.

5. Quantalibet magnitudo sive moles necessario figurata est. Sed figura aliud non est, quam extensionis lineamentum ac terminus. Hinc omnis magnitudo seu moles, quanta quanta sit, terminata est, infinitum contra quemlibet terminum excludit.

6. Denique substantiae finitae proprietas non potest esse infinita. Extensio autem sive quantitas est substantiae finitae proprietas. Quare infinita esse non potest. „Necesse est, ait S. Thomas, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est, aliquod corpus naturale infinitum esse“.[1])

---

[1]) 1. p. qu. 7. a. 3.

Thesis 73.

Omnis multitudo successiva sive series actu infinita repugnantiam inducit.

Dem. Quae disputavimus evincunt quidem, omnem multitudinem *simultaneam*, ut aiunt, seu quae *simul sit*, actu infinitam nec esse nec concipi posse; verum etiam *successivam* multitudinem seu seriem actu infinitam repugnantiam inducere defendimus. Neque tamen de successione *futura*, quae non categorematice, sed syncategorematice, quippe incrementi sine fine capax, est infinita, inquirimus, sed de successione *praeterita*, quae si locum habuisset, utique infinitum actu dandum foret.

Itaque primo quidem manifestum est, actu infinitum successivum importare actu infinitum simultaneum. Data enim successione actu infinita concedi pariter necesse est, potuisse Deum singulis istius successionis momentis angelum aliudve ens producere productumque conservare; ex quo concesso evidenter categorematice infinitum idque simultaneum fieri et esse posse consequeretur. Itaque quum tale infinitum repugnantiam inducat, successivum et ipsum secum pugnare concludimus. Et sane infinitum successivum utrimque esset terminatum, nam successio aliud non est, quam ab uno extremo ad aliud transitus. Et si quis negaret, successionem talem sumere initium, atque extremum, a quo proficiscatur, adesse, certe aderit extremum et terminus, in quem desinit, siquidem sit actu completa; atqui infinitum actu nescit finem ac terminum. Sin vero clausa nondum esset successio, absone infinita actu praedicaretur.

Insuper infinitum successivum uti crescere potuit, ita potest vel absolute posset porro crescere. Quod enim ulteriora incrementa absolute impediat, excogi-

tari non potest. Sed tamen infinitum actu cuiusvis augmenti simpliciter est incapax; est enim id, quo maius esse non potest; quodque proinde quovis augmento et quavis ad augmentum ullum capacitate convinceretur finitum.

Denique tali infinito concesso aliud eiusmodi infinitum aliis infinite praecurreret. Namque si infinita annorum series existeret, hanc excederet infinite maior mensium multitudo, infinite superanda et ipsa ab infinita dierum multitudine, infinite tamen superata ab infinitis horis et sic deinceps. Qua via relabimur ad ea, quae superius cum primis principiis discrepare vidimus.

Thesis 74.

Creatura secundum essentiam aut secundum perfectionis gradus infinita fieri cogitarique non potest.

Dem. 1. Iam diximus, divinam essentiam tantae esse perfectionis, ut eam aliae aliis perfectiores creaturae sine fine possint imitari, divinamque proinde potentiam alias aliis perfectiores creaturas sine fine posse producere. Sed tamen ubi fieri cogitarique possit creatura secundam essentiam infinita utrumque negari necesse est. Esset enim talis creatura omnium, quae fieri possent, perfectissima ratione infinitae essentiae, nam nulla creatura ratione essentiae potest esse perfectior eâ creaturâ, quae ratione essentiae quovis caret termino. Unde paucis exceptis, quibus postmodum Arriaga[1]) se adiunxit, antiqui communi consensu negarunt, creaturam omnium perfectissimam fieri cogitarive posse. Quum enim tantae esset perfectionis, ut aequalis fieri non posset, nedum maior, vere imitationibus divinae essentiae, consequenter divinae omnipo-

[1]) Phys. disp. 13. sect. 4.

tentiae termini ponerentur. Potest igitur Deus creaturam efficere, quae sit omnium existentium perfectissima, sed quae sit omnium determinate vel indeterminate possibilium perfectissima, hanc, quia fieri nequit, Deus facere non potest.[1]) Quamcumque enim Deus fecerit, infinite ista quidem a divinae essentiae perfectione distabit. Hinc perfectiores atque perfectiores sine fine inter divinae essentiae perfectionem et quamlibet essentiam factam possunt interponi.

2. Quod secundum essentiam infinitum est, ex hac parte nullo termino est constrictum. Atqui quod ratione essentiae interminatum est, in genere entis est interminatum atque ita omnem perfectionem interminata ratione complectitur. Quod quum soli enti simpliciter absoluto sit privum, creatura ratione essentiae infinita repugnantiam inducit. Quo enim in ordine entis nequit esse maius, hoc in nullo genere ab ullo ente potest superari, ut supra ostendimus.

3. Quodvis ens factum est ab alio. Unde essentia cuiusvis entis facti non est ipsum esse, sed est esse huius illiusve determinatae rationis sive terminis circumscriptum. Quare S. Thomas de forma per se subsistente disputans „necesse est, inquit, quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam, unde non potest esse infinitum".[2])

4. Neque demum quoad perfectionis gradus creatura potest esse infinita. Hi enim gradus, si reapse infiniti ponerentur, numerum actu infinitum efficerent, quem secum pugnare diximus. Accedit, quod „ad determinatam formam consequantur determinata accidentia".[3]) Sicut igitur forma sive essentia creata omnis est

---

[1]) „Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter". S. Thom. I. p. qu. 7. a. 2. [2]) Id. ib. [3]) Id. ib. a. 3.

determinata et hinc terminata, ea quoque, quae talem essentiam consequuntur, terminata sunt.

Ceterum notasse iuvat, quae hac de re disserit alibi S. Thomas. Spectata, ait, rei essentia „Deus non potest facere aliquam rem meliorem, quam ipsa sit, licet possit facere *aliquam aliam* ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus". Spectatis vero iis, quae sunt „extra essentiam rei", „potest Deus res a se factas facere meliores". Quibus positis concludit: „Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem".[1]) Tandem adiungit: „Humanitas Christi ex hoc, quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc, quod est fruitio Dei, et B. Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus, et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo".[2])

Thesis 75.

Ens actu infinitum in absoluta simplicitate totam in se comprehendit entis plenitudinem.

Dem. Ens actu infinitum est illud, quo melius esse nequit. Cuiusmodi porro ens necessario est actus purus ideoque omnem potentialitatem a se excludit. „Tanto, ita S. Thomas, actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum; unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis, cui autem non permiscetur aliqua potentia

---

[1]) Ib. qu. 25. a. 6.
[2]) Ib. ad 4.

est absque termino perfectionis".[1]) Ergo ens actu infinitum est actus purus. — Hinc S. Thomas ens actu infinitum cum ente infinito in potentia comparans, hoc quidem „infinitum privative" nuncupat, quoniam, licet quantumvis productum, termino ac limite et actu perfecto usque privatur, illud contra „infinitum negative". „quia nullus est *perfectionis* suae terminus vel finis". Quamobrem „infinitum privative" „imperfectionem involvit", sed „infinitum negative" est „summe perfectum".[2])

Item ens actu infinitum est illud, cui addi nihil plane potest quodque omnia habet. Sed tale ens est esse purissimum. Atqui esse purissimum contineat necesse est totum esse in summa simplicitate. Sicut enim omnem potentialitatem, ita etiam compositionem omnem excludit. Ergo ens actu infinitum totam in se comprehendit entis plenitudinem in absoluta simplicitate. Etenim quum ens actu infinitum omnem perfectionem complectatur, illam aut in absoluta simplicitate aut in compositione comprehendit. Iam vero ubi compositio est, ibi est et imperfectio. Namque compositum a componentibus pendet; hinc compositum nequit esse actus purus, sed necessario potentiam et actum includit; denique terminatum est, quia partes compositum constituentes ita mutuo sibi uniuntur, ut altera alteram perficiat atque adeo totius perfectio ex partium coniunctione sit repetenda. Sed ex imperfectis non potest oriri infinitum. Ergo ens actu infinitum omnes perfectiones in absoluta simplicitate complectitur.

Quamvis igitur in ente actu infinito varia adtributa, pariter infinita, ratione distinguamus, minime tamen in uno infinito alia infinita ponimus, quum quodvis adtributum infinitum aliud non sit, quam substantia

---

[1]) Cont. gentil. I. 43.
[2]) Ib.

identica cum ente infinito. Ut vero quae in se indistincta sunt et perfecte unum ratione distinguimus, quo in perfectiorem earum notitiam veniamus, ita divinas perfectiones et a sese et ab essentia ratione distinguimus easque tamquam adtributa essentiae consideramus. Qua distinctione rationis essentiae ab adtributis posita, haec, quippe ex illa quasi manantia, considerari aliter ac infinita non possunt. Namque adtributum generatim eam entis proprietatem dicimus, quam ab essentia necessario manare intelligimus. Iam vero sicut fieri nequit, ut adtributum infinitum manet ab essentia finita, ita ea, quae ab essentia infinita tamquam adtributa manare cogitamus, necessario infinita aestimamus. Ex quo demum consequitur, ens, cui vel unum adtributum infinitum conveniat, esse ens infinitum, quum, uti diximus, adtributum infinitum reapse sit ipsa substantia infinita ob infiniti summam simplicitatem.

Thesis 76.

Quamvis divina cognitio quodvis infinitum syncategorematicum exhauriendo comprehendat atque nos ad hanc cognitionem pro nostro concipiendi modo designandam haud inepte in divina cognitione infinitum actu esse dicamus, inde tamen nullum duci potest argumentum, quo ea, quae de multitudinis categorematice infinitae repugnantia constituimus, iure impugnentur.

Dem. 1. Divina mens profecto universa possibilia videt, ita ut nullum sit, quod non videat. Id vero fieri plane non potest, quin divina mens infinitum syncategorematicum, quale possibilia esse omnes fatentur, integre pleneque exhauriat. Secus enim esset, quod Deus ignoraret aut confuse saltem cognosceret; sed utrumque repugnantiam inducere liquet. Pari modo divina

mens universos creaturarum rationalium actus per omne aevum futuros ita videt, ut nullus sit, quem perfecte non videat. Generatim igitur divina cognitio omne, quod fingi possit, infinitum syncategorematicum eam ob causam absolute exhaurit, quod, quippe plenitudo tam cognoscibilitatis quam cognitionis, omnis rei, quae cognosci potest, necessario est cognitio.

2. Porro si quoddam infinitum syncategorematicum ita poneretur cognitum actu, ut nullum esset istius quidem infiniti membrum, quod in potentia remaneret, sane infinitum actu exstaret sive categorematicum. Fieri id quidem non posse, lubenter damus, sed tamen exempli causa hoc sit suppositum. Ex eo vero consequitur, ubi quodvis membrum infiniti syncategorematici fuerit *actu cognitum, habita ratione huius denominationis „cogniti“*, multitudinem categorematice infinitam concipi. Iam vero divina mens quodvis infinitum syncategorematicum integre et absolute exhaurit idque nequaquam distinctis cognitionibus, verum una ac simplicissima cognitione eaque infinitis inter sese distinctis cognitionibus eminenter aequivalente. Ut igitur huius cognitionis, quae ad infinitum syncategorematicum dicto modo refertur, rationem secundum nostrum concipiendi modum (quo nempe, quae simplicia in se sunt et indivisa, distincte et quasi divisa adprehendimus) aliquatenus explicemus, non omnino inepte actu infinita in divina cognitione esse dicimus, non quidem ac si re ipsa multitudo actu infinita ibi exstet, sed quod una simplicissimaque divina cognitio totum atque omne id comprehendat, quod in infinitis inter se pro obiectorum multitudine distinctis cognitionibus inesse cogitamus.

3. Inde vero argumentum contra ea, quae de multitudinis categorematice infinitae repugnantia superius constituimus, tunc tantummodo duci posset, si denominatio *„cognitae“*, ad multitudinem syncategorematicam

accedens, aut hanc in se mutaret efficeretque categorematice infinitam aut argueret multitudinem categorematice infinitam ex parte eius, quod est principium istius denominationis. Atqui utrumque falsum esse liquet. Et quidem „*cognitum esse*", quum rei cognitae sit extrinsecum, eius naturam immutare non potest; alioquin cognitione non adprehenderetur, sed potius everteretur obiectum cognitum. Ergo ex eo, quod infinitum syncategorematicum est „*cognitum*", omnino in se non mutatur, nedum in infinitum categorematicum transformatur. Neque etiam ex parte eius, quod est principium istius denominationis, videlicet divina cognitio, haec denominatio „*cogniti*" importat multitudinem categorematice infinitam. Etenim haec cognitio una est atque simplicissima et sic omne, quod multum est, a se ipsa quidem amandat.

Sed dixerit quispiam, ubi concessum fuerit, Deum cognoscere actu infinita, in divina cognitione esse infinitum categorematicum necessario sequi. Respondemus, Deum actu infinita cognoscere, omnes concedere[1]); ex eo vero si quis concludere velit, in divina mente esse infinitum categorematicum, distinguimus: esse ibi infinitum categorematicum si obiectum cognitum *in se* inspiciatur, *negamus;* si consideretur sub denominatione „*cogniti*", subdistinguimus: si haec denominatio peteretur ex ipso obiecto cognito, *concedimus*, sed negamus suppositum; si petitur ex cognitione, cognoscente tale obiectum, iterum subdistinguimus, et sic eam arguere infinitum categorematicum, si cognitio cognoscens tale obiectum foret multiplex, *concedimus*, sin vero sit una

---

[1]) Docet id quidem S. Thomas 1. p. qu. 14. a. 12. et a. 13. Neque vero a se dissentit, ubi (cont. gentil. I. 69.) ponit, Deum intuitiva cognitione non videre infinita; ibi enim teste Ferrariensi (h. l.), quocum sentit et Caietanus (in 3. p. qu. 10. a. 3.) de substantiarum ortu atque interitu disserit, quibus utique aliquando *finis* ponetur.

et simplex, *negamus*. Itaque uno actu divina mens videt e. g. omnia momenta totius aeternitatis *simul;* quam cognitionem, obiectum syncategorematice infinitum integre exhaurientem uno simplicissimo intuitu, melius explicare non possumus, quam si eam infinitas easque distinctas cognitiones aequiparare atque ita omne id virtute complecti, quod in his omnibus inesset, coniecturamus. Sic autem haud absone dicimus, infinita actu in illa divina cognitione esse, infinitatis denominatione scilicet ex ipsa una infinitaque divina cognitione deducta.

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM

LIBER TERTIUS.

DE ENTIS PROPRIETATIBUS.

Metaphysicae obiectum esse „ens et quae consequuntur ad ipsum“ in prooemio hisce quaestionibus praefixo satis explanavimus. Quae ens sequuntur, *modi entis* dici solent. Et hi quidem omnes enti addere quidquam differentiarum instar non possunt, sed ipsum ens expressius conceptum menti exhibent. Id vero, auctore S. Thoma, „dupliciter contingit“.[1]) Ens enim tali modo primo quidem ita potest determinari, „ut modus expressus sit aliquis *specialis* modus entis“, qui adeo *non omni enti* convenit, sed quibusdam est proprius. Cuiusmodi sunt decem suprema genera sive categoriae entis, ens nempe per se sive substantia et ens in alio sive accidens. Neque enim omne ens est substantia, sed aut est substantia aut accidens. Unde „nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi, scilicet per se stans, et ita in aliis generibus“. Potest deinde ens per modum quendam ita determinari, ut „*modus expressus sit modus generaliter consequens omne*

[1]) De verit. qu. I. a. I.

ens". Quod si fit, modi essendi isti quidem aeque transcendentales sunt atque ipsum ens; quum tamen his ipsis modis ens, *quatenus est ens*, magis explicetur magisque exponatur atque ita intima entis ratio declaretur, quivis modus „generaliter consequens omne ens" nuncupari solet entis *adtributum* entisque *proprietas* atque ab antiquis entis *passio*. Est quidem ens simplicissimum, ea tamen est humanae mentis conditio, ut, quae simplicia sint, varia negatione et comparatione varia studeat concipere. Sic divinam naturam prae omnibus simplicem concepturi negatione utamur oportet multaque comparatione, negantes nimirum in Deo et de Deo plura, puta compositionem, comparantes eius potentiam cum aliarum rerum vi et efficacitate. Iam age entis rationem simplicissimam investigantes pari via procedimus atque varia enti, negantes et comparationes cum aliis facientes, adtribuimus, quo clariorem eius notitiam capessamus eiusque rationem declaremus.

Denique hanc de entis proprietatibus ad metaphysicam pertinere, manifestum est; nam „eius est considerare primas passiones entis, cuius est considerare ens, secundum quod est ens".[1])

---

[1]) S. Thom. in 4. metaph. lect. 4.

Quaestio prima.

De entis proprietatibus in universum.

Thesis 77.

Etsi adtributa proprie presseque dicta enti competere non possunt, adtributa tamen laxiori sensu accepta eidem conveniunt.

Dem. 1. Omnes in eo consentiunt, quatuor, ut quid propria strictimque dicta et sic vera realisque cuiuspiam rei proprietas esse possit, requiri. Ac primo quidem, ut sit res quaedam seu aliquid reale; nam si nihil sit vel quidpiam a sola mente confictum, sane vera realisque cuiuspiam subiecti proprietas esse non potest. Tum ut suo subiecto adaequate conveniat et sic cum eo convertatur, ut aiunt; proprium enim in dialectica illud esse vidimus, quod soli subiecto et omni conveniat. Unde Aristoteles „proprium est, inquit, quod non explicat, quid res sit, soli vero inest, et cum re reciprocatur".[1]) Tertio ut de essentia ac de intrinseca ratione subiecti non sit et idcirco subiectum suum intrinsece non includat; quum enim ex subiecto manet eiusque intrinsecam constitutionem consequatur, extra intrinsecam subiecti rationem esse poscit, secus enim

[1]) 1. Topic. c. 4.

idem suimet ipsius adtributum existeret. Hinc etiam est, cur in dialectica posuerimus, proprium non praedicari ἐν τῷ τί sed ἐν τῷ ὁποῖον τί. Quarto demum, quod quidem cum tertio connexum est, ut quadam ratione a subiecto, cui tribuatur, sit distinctum; nam quum extra intrinsecam rationem subiecti sit atque ex eo suo modo dimanet, quadam ratione ab eo necessario distinguitur. Ceterum si nullatenus a suo subiecto distingueretur, potius esset huius essentia, quam proprietas.

Ex quibus efficitur, ens, ob defectionem tertiae praesertim conditionis, proprie presseque dictas proprietates non pati. Quod enim ens non includit, nihil est; nihil autem cuiuspiam rei proprietas esse non potest. „Dico, ait Suarez, ens, ut ens, non posse habere veras et reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae citatis locis[1]), qui recte advertit, sermonem esse de ente, in quantum ens; nam in quantum *tale* ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia *tale* ens, ut sic, potest esse extra essentiam alterius entis et consequenter etiam extra essentiam suae passionis; ens autem *in quantum ens* non potest esse extra essentiam alicuius entis, et ideo nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens, et ideo non potest esse ex natura rei distincta ab ente".[2])

2. Nihilominus proprietates laxiori quodam sensu acceptas enti iure adsignamus. Et primo quidem probari id potest ex eo, quod quaelibet scientia obiectum suum ex variis eius proprietatibus demonstrare studeat. Nisi igitur ens quasdam proprietates haberet, a metaphysica haud satis demonstrare posset. Unde etiam

---

[1]) De verit. qu. 1. a. 1; qu. 21. a. 1; coll. 1. p. qu. 15, 11, 16.
[2]) L. c. disp. 3. sect. 1. n. 8.

Aristoteles ait, huius disciplinae obiectum esse „ens, prout est ens, *et quae ei per se insunt*“; quibus verbis exprimit entis proprietates.

Tum vero adtributum laxe sumtum id solum requirit, ut subiectum eiusque adtributum saltem ratione inter sese differant, ita quidem, ut alterum vere tamquam subiectum, alterum vere tamquam perfectionem talis subiecti considerare possimus. „Optime enim fieri potest, ut sint adtributa realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur; et ratio est clara, quia distinctio rationis, quae oritur ex praecisione intellectus, non est per conceptionem alicuius fictae entitatis, quae non sit in re, sed per modum solum inadaequatum concipiendi veram rem; potest ergo esse adtributum reale, quamvis modus adtributionis et distinctionis sit solum per rationem“.[1]) Iam vero eiusmodi adtributa enti convenire, certum est. Dicimus enim, ens esse unum, esse verum, esse bonum, et sic variae perfectiones tamquam proprietates de ente tamquam subiecto praedicamus.

Quocum connexum est „ens in quantum est ens habere aliquas proprietates seu adtributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur. Simpliciter enim verum est, unumquodque ens esse unum et bonum etc.; ut autem haec vera sint, non oportet, ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est *verum* aurum et est *una* determinata res distincta ab aliis, et similiter Deus est *unus* et *bonus* etc.“[2]) Est igitur, cur enti quasdam proprietates, quamquam latiori quodam sensu acceptas, adtribuamus.

---

[1]) Suarez, l. c. n. 6.
[2]) Suarez, l. c. n. 10.

Thesis 78.

Quamvis entis adtributa huic formaliter non addant nisi negationem aut denominationem ab ordine ad aliquid extrinsecum arcessitam, vere tamen realem positivamque entis perfectionem secundum essentialem suam rationem explicant.

Dem. 1. part. Si entis adtributa huic nihil adderent, ab ente nequaquam distinguerentur ac proinde frustra entis proprietates nominarentur. Itaque enti aliquid addant necesse est. Atqui non possunt enti addere aliquid positivum ab ipso ente ex natura rei distinctum, quia „nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens". Neque etiam entis proprietates sunt entia rationis fictionesque mentis. Neque demum „sunt synonyma ipsi enti, alias nullo modo dici possent proprietates seu adtributa, essetque nugatio dicere ens esse unum aut bonum".[1]) Quum nihilominus aliquid praeter ens dicant seu enti aliquid addant, non restat nisi ut negationem aut denominationem ab ordine sive respectu ad aliquid extrinsecum arcessitam addant. Et sane si entis adtributa aliquid praeter ens dicant ac propterea enti aliquid addant, id vero quiddam positivum ab ente ex natura rei distinctum esse nequeat, si porro non sunt nudae mentis fictiones, certe aliud, quod addant, excogitari non potest, quam *negativum* quiddam aut denominationem petitam ex relatione ad aliquid externum. Etenim ex eo, quod enti addatur negatio divisionis, oritur *unum;* ex eo vero, quod enti addatur relatio ad intellectum aut voluntatem, dicitur verum aut bonum. Unde S. Thomas: „Bonum, verum et unum addunt super ens, non quidem *naturam aliquam* (aliquid re distinctum), sed *rationem;* sed unum addit rationem

[1]) Suarez ib. n. 10.

indivisionis et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum *negationem;* verum autem et bonum addunt relationem quandam" etc.[1])

Dem. 2. part. Quodvis adtributum natura sua ad perfectiorem cognitionem eius, cuius est, ordinatur. Id igitur et entis adtributa praestant. Neque tamen id efficere possent, nisi realem positivamque entis perfectionem explicarent. Quam quum explicare non possint eo, quod enti aliquid reale addant, eandem explicent necesse est secundum essentialem entis rationem. „Omnis, ait Suarez, haec adtributorum ratio eo tendit, ut perfectius a nobis cognoscatur et explicetur entis natura, alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis; non autem ita est, sed valde accomodata. Nam quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad alias res utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur quamvis haec adtributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura".[2])

Corollarium. Ex quibus intelligitur, cur entis adtributa *realia* nominari possint, nimirum non ac si aliquid positivum, in quo ens non sit inclusum, enti addant et sic in ente aliquid positivum ponant, sed vero quia ea, quam enti addant, negatione vel denominatione a quodam extrinseco petita, intimam realemque ac positivam entis rationem explicent sive quale sit ens, exponant, atque idcirco non sint entia rationis a mente conficta in solaque mente existentia. Quoniam insuper propter illam negationem vel relationem ad aliud, quam addunt enti, necessario aliquid praeter ens dicunt et hinc eorum conceptus est alius, quam conceptus entis, quatenus est ens, eam quoque ab ente

---

[1]) In 1. dist. 8. qu. 1. a. 3; cf. de verit. qu. 21. a. 1.

[2]) Suarez, l. c. n. 11.

distinctionem habent, ob quam eius proprietates esse dicique possint. Licet igitur reapse idem sint atque ens ipsum, tamen ob allatam rationem tum ab ente tum inter sese formaliter distinguuntur.

Thesis 79.

Summa fere consensione philosophi tria tantummodo entis adtributa agnoscunt: unum, verum, bonum.

Dem. Inter omnes quidem constat, unum, verum, bonum esse entis proprietates; sed tamen ab uno alterove scriptore his tribus adduntur „res" et „aliquid", ita ut quinque entis adtributa isti quidem proponant.[1]) Sed frustra. Etenim

1. „Res" nunquam de ente dicitur in modum adtributi, sicut unum, verum bonumque; nam haec quidem de ente dicuntur uti adiectiva de substantivo, at ubi res de ente dicitur, praedicandi modus videtur esse inanis et ineptus, quoniam res et ens substantiva prorsus synonyma habentur. Vix enim adsignari potest sensus, quem quidem habeat „res", sed quem respuat „ens". Et si S. Thomas „*ens*, inquit, sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam"[2]), nullatenus inde sequitur, „rem" significare entis proprietatem, sed potius esse praedicatum maxime essentiale, imo ipsam essentiam. Sed quod secundum essentiam de alio praedicatur, non est eiusdem proprietas, siquidem ad ipsam eius essentiam constituendam adtingat, dum proprium, ut scribit Aristoteles, „non explicat *quid res sit*" (τὸ τί ἦν εἶναι). Unde

[1]) Quam sententiam tenere videtur Avicenna, in cuius postea sententiam discessit Aravius (Metaph. l. 4. qu. 4. a. 2.).

[2]) De verit. qu. 1. a. 1; cf. in 4. metaph. lect. 2.

entis adtributa in modum *qualitatum* de ente dicuntur atque inde, quod in modum essentiae praedicatur, entis adtributum non est. Denique quodvis subiectum ex proprietate sua cognoscitur magis magisque declaratur. Quod quidem quum „res“ respectu „entis“ non praestet, eius adtributum non est.

2. Deinde „aliquid“ non esse entis adtributum, ex vi sub hac voce subiecta facile comprobatur. Est enim „aliquid“ primo quidem „signum particularitatis“, ut vidimus in dialectica, et sic designat individuum vagum; ita vero acceptum non posse esse adtributum entis, inquantum est ens, inde adparet, quod transcendentale esse nequeat. Namque id solum entis, prout est ens, adtributum esse potest, quod enti convenit, quatenus est ens. Quod enim homini, quatenus est homo, non convenit, hominis proprietas utique non est. Quum igitur ens, prout ens est, sit transcendentale, quodvis etiam entis, prout est ens, adtributum transcendentale sit tantumque pateat necesse est, quantum ipsum ens sese extendit. Deinceps designat „aliquid“ id omne, quod non est nihil, atque ita acceptum idem plane est atque ens et hinc eius proprietas esse non potest. Aut denique significat, ut S. Thomae est visum, „aliud quid“ ac propterea importat divisionem et distinctionem ab omni alio; quo sensu acceptum ab *uno* non differt, siquidem et unum id dicit, quod, quum sit indivisum in se, ab omni alio est divisum.

3. Itaque non sunt nisi tria entis adtributa, unum, verum, bonum. Et sane adtributa entis aliquid enti addere necesse est. Neque vero positivum quiddam ac reale addere possunt. Unde vel negationem addunt vel denominationem ex relatione ad aliquid extrinsecum arcessitam. Sed ex eo, quod negatio enti addatur, existit unum; ex denominatione ista enti addita existunt verum bonumque. Negatio enim divisionis in ipso ente sive negatio, ens esse divisum in se, omne

ens, prout ens est, consequitur, neque ulla est alia, quae omni enti, quatenus est ens, in se considerato conveniat. Relatione vero sive convenientia et respectu entis ad intellectum aut voluntatem oriuntur verum aut bonum. Quum enim istae facultates maxime sint universales atque omne ens, quamquam diversâ ratione, respiciant, ab ordine sive respectu ad has facultates tantummodo ens tales accipere potest denominationes, quae vim ac indolem proprietatum entis, prout ens est, habeant. Atque haec quidem omnia S. Thomas in hunc modum comprobat. „Negatio, ait Aquinas, quae est consequens omne ens absolute, est *indivisio*, et hanc exprimit hoc nomen *unum*. Nihil enim aliud est unum, quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid*, unde sicut ens dicitur *unum*, in quantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid*, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid, quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur 3. de anima (text. 37.) In anima autem est vis cognoscitiva et adpetitiva. Convenientiam ergo entis ad adpetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ut in principio Ethicorum dicitur: Bonum est, quod omnia adpetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*“.[1])

4. Cuius expositionis id quoque consequens est, tria entis adtributa inter sese differre, in quantum id entis scilicet proprietates sinunt. Namque „unum, ut sic, solum significat, quod res sit integra et indivisa;

---

[1]) De verit. qu. I. a. I.

unde formaliter negationem addit, in quo distinguitur a vero et bono".[1]) Verum autem respectum ad intellectum, bonum contra ad adpetitum seu voluntatem dicit, quae sunt „rationes vel habitudines valde diversae". Potest id „a contrariis facile declarari", pergit Suarez. „Nam unitas opponitur multitudini, bonitas malitiae, veritas falsitati; haec autem valde distincta sunt". Atque haec quidem „ex communi sententia omnium scribentium de hac materia" dixisse sufficiat.

---

[1]) Suarez, l. c. sect. 2, n. 3.

Quaestio secunda.

De uno.

Thesis 80.

„Unum non addit supra ens nisi negationem divisionis“.[1])

De uno ideo exordimur dicere, quod unum ordine primam entis proprietatem esse philosophi communi consensu praedicant. Tribuitur enim enti in se spectato citra quemvis ad quiddam extrinsecum respectum. Subsequitur verum. Etenim „cognitio naturaliter praecedit adpetitum; unde quum verum respiciat cognitionem, bonum autem adpetitum, prius erit verum, quam bonum, secundum rationem“.[2])

Dem. 1. „Quod, ait Aristoteles, aut divisum aut divisibile est, multitudo quaedam dicitur, quod vero indivisibile aut non divisum, *unum*“.[3]) Inde recte concludit, opponi „unum et multitudinem ut indivisibile et divisibile“ sive ut indivisum et divisum. Et re vera quoties deprehendimus, quidpiam esse *divisum* in ens et ens etc., toties id quidem *unum* esse negamus ob

---

[1]) S. Thomas, de pot. qu. 9. a. 7.

[2]) Id. 1. p. qu. 16. a. 4; cf. 11. a. 2. ad 4.

[3]) Metaph. IX. 3; cf. S. Thom. in 10. metaph. lect. 4.

hanc ipsam divisionem. Ac vicissim quoties deprehendimus, quidpiam *non esse* divisum, atque inde *negandam* esse divisionem, toties cogitamus illud *unum* idque ob negationem divisionis. Ergo generatim ens est unum, quia in eo neganda est divisio et ob hanc ipsam negationem. Sed ex his evidenter sequitur, unum aliud non esse nisi negationem divisionis in ipsomet ente, consequenter unum enti addere negationem divisionis. „Universaliter namque quotcumque non habent divisionem, quatenus non habent, eatenus unum dicuntur, ut puta si prout homo non habet divisionem, unus est homo, quod si prout animal, unum animal, quod si prout magnitudo, una magnitudo".[1]) Itaque sicut ipsa divisione unum ens plura fieri intelligimus, ita divisionis negatione ens unum esse concipimus.

2. Unum enti aliquid addat necesse est. Atqui unum nec *internum positivum* sive re sive ratione ab ente distinctum neque *externum* sive *positivum* sive *negativum* enti potest addere. Quid enim sit istud *internum positivum* ab ente distinctum, quo nempe unum constituatur, mens capere non valet. Ab omni autem *externo* sive positivo sive negativo etiamsi cogitationem abducimus, nihilominus omnia manent, quibus ens esse unum confiteri cogamur. Quod quum sic se habeat, unum enti aliud non addere, quam divisionis negationem, aperte efficitur. Hinc S. Thomas impugnaturus Avicennam, qui unum „rem aliquam super ens addere" opinabatur, hoc utitur argumento: „Si per aliquid aliud esset una quaelibet res, quum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum".[2])

3. Tandem negatio, quam unum addit enti, non est negatio ipsius entis. Quum igitur omnes conce-

[1]) Aristot. l. c. IV. 6; cf. S. Thom. in 5. lect. 8.

[2]) 1. p. qu. 11. a. 1. ad 1.

dant, unum enti addere negationem, haec alia esse non potest, quam negatio divisionis, quum hac sola negatione data unum concipiamus, sicut ea sublata sive data divisione unum multa fieri compertum habemus. „Unde, ait S. Thomas, si consideretur ratio unius quantum ad id, quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum, et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem tantum, scilicet divisionis“.[1])

Quodsi Scotistae opinantur, unum „importare formaliter positivum enti superadditum et solum consequenter negationem“[2]), iurgio contendunt cum maxima philosophorum parte certantque de verbis. Interim quaedam eorum argumenta ponderemus. Itaque opponunt, indivisionem negare divisionem; quoniam vero divisio sit negatio, indivisionem esse negationem negationis seu affirmationem consequi atque ita unum aliquid positivum ad ens addere. Respondemus, duo in ea, quam unum negat, divisione possunt internosci. Et alterum quidem eo continetur, quod, quae a se sunt divisa, eorum unumquodque quiddam completum, integrum, certumque constituit; alterum eo, quod eorumdem aliud non est aliud. Iam vero illud sane est positivum, hoc vero negativum, sed tamen in priori fundatum. Ubi enim verbi causa plures esse lineas affirmas, reapse nihil aliud ponis, quam unamquamque lineam suis terminis circumscribi hincque in se integram completamque esse, ex quo utique negatio subsequitur, termino communi carere has lineas et ita unam non esse aliam. Unde indivisio, quam dicit unum, haud negat divisionem ratione negationis, quam includit divisio alterius ab altero, sed ratione positivi, quod in ipsis rebus a se divisis invenitur, sicut vicissim negatio, quam in-

---

[1]) In 1. dist. 24. qu. 1. a. 3.

[2]) Mastrius, l. c. disp. 5. qu. 4. a. 1.

ducit divisio, haud negat aliam negationem, sed positivam unionem seu identitatem alterius cum altero. Hinc distinguimus: Indivisio negat divisionem ratione positivi, quod in rebus divisis invenitur: *concedo;* ratione negationis, quam includit divisio unius ab alio: *nego.* Sic igitur negatio divisionis non est negatio negationis, sed adsertio, ens in se ipso integrum esse atque indivisum.

Aliud, quod nobis opponunt, est hoc: Unitas recipit plus ac minus; negatio autem id non patitur; unde unum quiddam positivum ad ens addit. Respondemus, unitatem admittere plus ac minus ex eo, quod, quum plus minusve divisionem possit excludere, diversorum graduum sit capax; sed inde sequi, etiam divisionis negationem graduum esse capacem, quatenus res ipsae plus minusve compositae, plus minusve indivisae esse possint. Itaque concessa maiori, distinguimus minorem: negatio in se et formaliter spectata, quatenus scilicet negatio est, non patitur plus vel minus: *concedo;* negatio ratione eius, in quo fundatur: *nego.*

Denique hoc ponunt argumentum: Unitas est perfectio quaedam, negatio vero non est perfectio, unde unitas non consistit in negatione. Respondemus, unitatem spectata negatione, quam ad ens addat, nullam sane perfectionem eidem adiicere, attamen spectato fundamento suo supponere quandam perfectionem, nempe rem in se integram, in qua negatio illa, quam unum dicit, fundatur. Unde etiam quae uni tribuimus, ratione fundamenti sui, non ratione eius, quod enti addunt, eidem conveniunt. „Et ideo, ait S. Thomas, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam".[1]) Quare distinguimus: unitas dicit perfectionem ratione negationis, quam enti

---

[1]) 1. p. qu. 30. a. 3.

addit: *nego;* ratione fundamenti istius negationis: *concedo;* minorem contradistinguimus: negatio in se et formaliter non est perfectio: *concedo;* ratione fundamenti sui: *nego.*

Thesis 81.

„Haec est vera definitio unius: unum est ens. quod non dividitur"[1]) sive „ens dicitur unum in quantum est indivisum in se".[2])

Dem. 1. Unum dicit negationem divisionis in ipso ente. Id igitur, quod respondet notioni unius tamquam obiectum, est ens, quatenus subest huic negationi. Atqui ens, quatenus subest negationi divisionis, et ens, quod non dividitur sive est indivisum in se, idem plane menti exhibent. Ergo unum est ens, quod non dividitur sive quod est indivisum in se. Hinc S. Thomas, „unum, inquit, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum; unum enim significat ens indivisum".[3])

2. Entis proprietates esse reales superius ostendimus. Itaque unum quoque realis entis proprietas est. Sed tamen si unum solam divisionis negationem diceret atque idcirco ens non includeret, sane realis entis proprietas esse non posset, siquidem quod ens non includat, reale non sit. Quamobrem unum necessario ens includit atque ita definiendum est, ut sit ens indivisum in se. „Unum, ait S. Thomas, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet *ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa;* est enim unum idem, quod *ens indivisum*".[4]) Et alibi:

---

[1]) Id. in 1. dist. 24. qu. 1. a. 3.
[2]) Id. de verit. qu. 1. a. 1.
[3]) 1. p. qu. 30. a. 3.
[4]) De pot. qu. 9. a. 7.

„Unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed *ipsum ens indivisum*".[1]

3. Unum non inducit quidpiam, quod ens supponat eique veluti adiaceat, ut album supponit corpus, cui obveniat, esse album: neque enim res eo modo intelligitur esse una, quo alba est, quandoquidem alba est formâ ad se tamquam ad aliud accedente, una vero est se ipsâ suaque intima entitate. Ex quo colligitur, unum ipsam entitatem indivisam dicere et ideo recte definiri, ens indivisum in se. Hinc S. Thomas Averroïs et Aristotelis sententiam defendens „dicunt, inquit, quod unum, quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id, cui adiungitur, eo quod res non dicitur una per aliquam dispositionem additam, quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, quum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod *unum claudit in intellectu suo ens commune* et addit rationem privationis vel negationis cuiusdam super ens, id est indivisionis".[2] Quibus perpensis nullo labore expediri possunt, quas adversarii afferunt difficultates. Dicunt enim inprimis: Ratio unius in eo sita est, in quo distinguitur ab ente: atqui unum distinguitur ab ente sola negatione, quam ei addit: ergo in hac sola unius ratio est sita. Respondemus: ratio unius eo spectato, quo constituitur, sita est in eo, quo distinguitur ab ente: *concedo*: ratio unius *constituti* sita est in eo, quo distinguitur ab ente, subdistinguo: ab ente, prout est ens: *concedo*, ab ente simpliciter: *nego*. Itaque quum

---

[1] In 10. metaph. lect. 4; cf. in 1. dist. 19. qu. 4. a. 1. ad 2.

[2] In 1. dist. 24. qu. 1. a. 3. — Passim Aquinas aliique Scholastici ponunt, unum addere ad ens rationem privationis, non quidem ac si proprie privatio sit, quatenus haec absentiam alicuius denotet, quod naturae deberet, ac vero ob quandam similitudinem: sicut enim privatio dicit „negationem in subiecto" et subiecto reali quasi adhaereat, ita unum dicit negationem, talem quasi addendo enti reali, quod connotat.

negari non possit, unum, considerata eius adaequata significatione, dicere ens indivisum atque aliud nihil ad ens addere, quam negationem divisionis, manifesto in uno praeter rationem entis aliud reperiri non potest, quam sola divisionis negatio, quoniam haec quidem sola sit extra essentialem rationem entis et hinc ob hanc solam unum sit dicique possit entis adtributum. Exinde autem alii concludunt, propriam unius rationem in hac sola negatione consistere et unum adeo non dicere nisi istam negationem; alii vero unius rationem in ente, quatenus est indivisum, collocandam esse arbitrantur. Quae verborum disceptatio ea, qua usi sumus, distinctione haud inepte componitur. Etenim ratio unius spectato eo, quo constituitur, profecto in divisionis negatione cernitur; sin vero ratio unius iam constituti consideretur, haec sane eo, quod ens in se indivisum sit, continetur. Et prior quidem ratio ab ente distinguitur eique aliquid addere intelligitur; posterior autem, tametsi ab ente, prout est ens, sit distincta, sed tamen ab ente simpliciter accepto non distinguitur. Namque ens formaliter ac quatenus est ens, dicit entitatem aliudque nihil, sed tamen unum formaliter consideratum dicit eandem entitatem eamque indivisam.

At vero reponunt, cuiusvis proprietatis rationem in eo formaliter cerni, quod ad suum subiectum addat; quum igitur unum ad ens addat negationem, in hac unius rationem formaliter consisti. Sed frustra; etsi enim *concedimus*, cuiusvis proprietatis proprie presseque dictae rationem formaliter eo contineri, quod ad subiectum suum addat, *negamus* tamen, proprietatis laxe dictae rationem eo, quod ad subiectum addat, contineri, nisi forte id tantummodo adtendatur, *quo* constitui intelligatur. Quoniam enim entis proprietates nihil reale ad ens addunt, reales nec essent nec possent concipi *nisi in sua formali ratione ens includerent.* Contra quod si adversarii dixerint, non posse ens in

suo adtributo *quidditative* includi, quin ratio, qua adtributum quodvis ad suum subiectum sit referendum, perturbetur, aperta est responsio. Nimirum ens in adtributo suo includi spectato eo, quo hoc constituatur, *negamus*, in suo vero adtributo iam constituto includi et nihilosecius ens, quatenus in adtributo suo includatur, ad ens, prout est ens, tamquam adtributum posse referri, defendimus. Id vero cum ratione, qua adtributum proprie presseque dictum ad subiectum suum referendum sit, pugnare *concedimus;* sed tamen cum entis adtributis, quippe ens, ne nihil sint, necessario includentibus, id quidem pugnare *negamus*. Cuius id quoque consequens est, unum quidem integram entis rationem perfectionemque includere, sed hanc non eâdem formali ratione neque proinde eodem conceptu atque ens, quatenus est ens, exprimere, quandoquidem unum significat ens sive entitatem *ut indivisam*.

Thesis 82.

„Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt unum re et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens".[1])

Dem. 1. Unum esse transcendentalem entis proprietatem ex dictis facile colligitur. Ubi enim aliquod ens indivisum in se non esset, sed actu divisum, non esset hoc ipso ens, sed potius entia. Itaque aeque proprium est cuilibet enti esse unum atque proprium eidem est, esse ens. „Unum, ait S. Thomas, non addit supra ens aliquam rem, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso adparet, quod unum convertitur cum

[1]) S. Thom. in 1. dist. 24. qu. 1. a. 3.

ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia; quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes eius sunt *divisae*, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cuiuslibet rei consistit *in indivisione*".[1]) Itaque quidquid est, aut simplex est aut compositum; utrumque autem est unum; ergo quidquid est, unum est atque ita unum convertitur cum ente. Etenim simplex non solum indivisum est, sed etiam indivisibile; compositum vero, quod ex partibus unitis existit, indivisum est, nam ens eo ipso, quod ens est et divisum in ens et ens etc. non reperitur, est in se indivisum ac propterea unum.

2. „Quaecumque duo, ait S. Thomas, addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem; sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii, nullam diversitatem afferunt; ergo sunt penitus idem. Minor patet; idem est dictum: *homo*, et: *unus homo;* et similiter est idem dictum: *ens homo*, vel quod est *homo*". Itaque „per hoc, quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura super hominem. Ex quo manifeste adparet, quod unum non est aliud praeter ens, quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem".[2])

Alio argumento pariter ex Aristotele adsumto Aquinas hanc sententiam statuminat. „Quaecumque duo, inquit, praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem; sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei; substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant

---

[1]) I. p. qu. 11. a. 1.

[2]) In 4. metaph. lect. 2.

idem secundum rem. Quod autem ens et unum praedicantur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere in infinitum. Hoc autem est impossibile. Ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per se ipsam et non per aliquid additum".[1])

3. Ex adductis rationibus S. Thomas apte concludit, ens et unum esse „unum re" et „*differre ratione*". „Nam, pergit, si non differunt ratione, essent penitus synonyma, et sic nugatio esset, quum dicitur *ens* homo et *unus* homo. Sciendum est ergo, quod hoc nomen *homo* imponitur a quidditate tantum, hoc vero nomen *ens* imponitur ab actu essendi, et hoc nomen *unum* ab ordine vel indivisione; est enim unum ens indivisum. Idem autem est, quod habet essentiam et quod est in se indivisum. Unde ista tria *res*, *ens*, *unum* significant omnino idem, sed secundum diversas rationes".[2]) Itaque quum alius sit conceptus entis, prout est ens, et alius sit conceptus entis, prout in se est indivisum sive unum, unum et ens ratione inter se differunt. Insuper carentia divisionis non addit ad ens rem positivam; ergo unum est ipsum ens alia ratione expressum. Unde „unum et ens significant unam naturam secundum diversas rationes".[3])

Sed dixerit quispiam, ens dividi in unum et multa; sed huius divisionis membra quum seorsum sumta cum diviso non possint converti, unum cum ente non posse converti. Quam difficultatem ut expediamus, hoc pacto

---

[1]) Id. ib. [2]) Id. ib. [3]) Id. ib.

propositionem antecedentem distinguimus: ens dividi in unum et multa ita, ut unum non quamcumque unitatem denotet neve multa quamcumque unitatem excludant, *concedimus;* ita ut unum denotet quamcumque unitatem et multa quamcumque excludant, *negamus.* Quam responsionem hisce S. Thomas declarat.[1]) Multitudo et ipsa, *quatenus multitudo est*, suo modo est una, quoniam sic accepta ens est, non vero entia. „Nam et ipsa multitudo non contineretur sub *ente* nisi contineretur aliquo modo sub *uno.* Dicit enim Dionysius (ult. de div. nom. lect. 1.) quod non est multitudo non participans uno". Et sane „quae sunt multa *partibus*, sunt unum *toto*, et quae sunt multa *accidentibus*, sunt unum *subiecto*, et quae sunt multa *numero*, sunt unum *specie*, et quae sunt multa *speciebus*, sunt unum *genere*, et quae sunt multa *processibus*, sunt unum *principio*". Ex quo intelligitur, divisionem entis in unum et multa huc deduci: ens sub una ratione posse esse unum, sub alia ratione multa ac vicissim. Etenim eadem res aliter atque aliter spectata et una esse potest et multa. Ut enim spectatâ essentiâ est una, ita spectatis partibus sive essentialibus sive integralibus est multa; item quod per se quidem ac simpliciter unum est, secundum quid potest esse multa; uti homo, qui est unus secundum essentiam suam, multa esse dicitur ob partes essentiales et potentias varias. „Sic igitur ens dividitur per unum et multa quasi per unum simpliciter et multa secundum quid". Atqui quum „multa secundum quid" possint esse unum simpliciter, divisio entis in unum et multa non impedit, quominus unum cum ente convertatur.

At hic quidem occurri nobis posset, S. Thomam docere, unum et multa sibi opponi. Dicit enim: „Quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed

---

[1]) I. p. qu. 11. a. 1. ad 2.

ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita".[1]) Atqui oppositorum alterum de altero praedicari non potest. Ergo multitudo non participat unitatem. — Sed tamen ipse S. Thomas hanc difficultatem egregie expedit in hunc modum. Multitudo negat indivisionem, quam unum dicit, attamen eam de singulis suis partibus non negat, quae singulae unum quoddam sunt, sed eam de semet negat. Hinc multitudo tamquam subiectum huius negationis concipitur et hoc pacto concepta opponitur uni, utpote quod affirmet indivisionem. Atqui „negatio in subiecto" est privatio, minime vero simplex negatio. Ergo multitudo opponitur uni *privative*, non vero *negative*. Quumque multitudo tamquam subiectum, in quo sit negatio, concipi non possit, quin concipiatur esse aliqua ratione quoddam unum, nihil sane nos arcet, ne unum aliquo modo de ea praedicemus. „Nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto secundum Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse, et ideo in ente ratione suae communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et de bono, quae convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono et similiter remotio unitatis in aliquo uno. Et exinde contingit, quod multitudo est quoddam unum et malum est quoddam bonum et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, id est actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiae est non ens secundum quid, quan-

[1]) L. c. a. 2.

tum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter vel e converso; et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid et e converso".[1])

Thesis 83.

In definitionis leges peccant, qui unum definiendum esse arbitrantur: ens indivisum in se et divisum ab omni alio.

Dem. Haud pauci unum definiunt, esse ens in se indivisum et divisum ab omni alio. Sed inde consequi videtur, unum praeter indivisionem in se etiam negationem unionis cum alio dicere, qua scilicet ab omni alio divisum et distinctum sit. Quin etiam sunt, qui hanc divisionem ab alio ad internam formalemque unius rationem pertinere defendant. Sed tamen ista divisio quum formalem unius rationem necessario consequatur, absone ad hanc ipsam constituendam requiritur. Enimvero in definitione nihil redundet. Atqui illud additamentum „divisum ab omni alio" redundat. Ens enim, quia est unum, eo ipso hoc est et non aliud; ergo ab omni alio sive existente sive possibili est divisum. Insuper ens omnino concipitur esse unum, licet ab alio distinctum non concipiatur. Recte igitur Suarez ait, „de ratione unius non esse illam negationem, quod sit aliud, a quo distinguatur, sed solum consequi ad unum, quod sit aptum distingui, Deus enim unus erit, etiamsi nihil sit, a quo dividatur".[2]) Denique adtributum transcendentale internam entis rationem explicare et evolvere necesse est. Sed istud additamentum non convenit enti ob suam internam rationem, quin potius ob

---

[1]) Ib. ad 1.

[2]) L. c. disp. 3. sect. 2. n. 8.

aliquid aliud extra se existens aut possibile, a quo distingui dicatur, eidem obvenit. Unde redundat eoque posito in definitionis leges peccatur.

Thesis 84.

Quum unum transcendentale simpliciter ens in se indivisum dicat, pro varia ratione, qua indivisio cuipiam enti convenit, variae unius partitiones possunt internosci.

Dem. Sicut variis modis ens in se indivisum esse potest, ita variis modis potest esse unum. Iam vero

1. In se indivisum est praeprimis id, quod non solum *actualem* divisionem, sed *potentialem* etiam excludit. Quod quidem ens dicitur *simplex*. „Quod autem, ait S. Thomas, est simplex, est indivisum *et actu et potentia*".[1])

2. In se indivisum etiam illud est, quod tametsi dividi *possit*, *actu* tamen divisum non est. Cuiusmodi ens dicitur *compositum*. Unde recte S. Thomas „compositorum, inquit, essentiae sunt indivisae *secundum actum tantum*".[2])

3. Quod igitur neque in se divisum neque divisibile est, unum est *unitate simplicitatis;* quod vero licet divisibile sit, actu tamen in se indivisum est, unum est *unitate compositionis*. Quumque compositionis unitas perspicue quadam partium coniunctione contineatur, uti ista quidem partium coniunctio diversa esse potest, ita diversa pariter compositionis unitas poterit esse. Quodsi igitur partium coniunctio in rebus ipsis reperitur, ex hac quidem unitas compositionis *physica* existit; sin vero haec partium coniunctio in rebus ipsis nulla

[1]) I. qu. 11. a. 1.

[2]) Ib. qu. 6. a. 3. ad 1.

fuerit atque idcirco a sola mente est effecta, istiusmodi compositionis unitas nominari solet *metaphysica*, ab aliis etiam *logica*. Talis est compositio ex genere et differentia, ex essentia et existentia aliaeque.

4. Omnis unitas aut *in rebus ipsis* reperitur aut *a mente efficitur*. Hinc unitas recte in *realem* et *logicam* dispescitur. Quidquid enim rei in se consideratae convenit, *reale* est, quidquid autem rei sola mentis cogitatione ac quatenus mentis actionibus subest, convenit, id *logicum* est. „Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens", ut S. Thomas loquitur.[1]) Praeter unitatem igitur, quae rebus ut sunt in se convenit, unitas, quae iisdem, ut mentis cogitationi ac notionibus subsunt, obveniat, admittenda est. Quoniam vero illa realis, haec autem logica est, unitas recte in realem et logicam dispescitur. Quam quidem divisionem completam esse inde eruitur, quod praeter unitatem, quae rebus in se conveniat, alia excogitari non possit nisi quae a mente fingatur.

5. Porro unitas *realis* est duplex. Et altera quidem, quae rebus respectu *existentiae* competit, *individualis*, altera, quae iisdem respectu essentiae competit, *formalis* nominari solet. Quodcumque enim existit aut ad existentiam adduci potest, necessario hoc illudve determinatum *individuum* est, ut infra demonstrabimus. Sed „individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum"[2]) vel „quod in plura, quale est ipsum, dividi nequit". Unde unitas individualis, quae et *singularis* vel *physica* vel latiori sensu *numerica*[3]) dici potest, continetur *negatione* communicationis et communicabilitatis cum aliis atque etiam capacitatis ad

---

[1]) I. 2. qu. 17. a. 4.

[2]) Id. ib. qu. 29. a. 4.

[3]) Unitas mathematica, quum sit elementum numeri, ad unitatem transcendentalem aliquid addit; est enim unitas in genere quantitatis.

divisionem in plures entitates, qualis ipsa est. Neque enim alia negatio, qua ratio unitatis individualis constituatur, excogitari potest, quam negatio communicabilitatis, qua nempe fiat, ut individuum multiplicetur.

Ab unitate individuali distinguitur unitas *formalis*. Quaelibet enim res, secundum essentiam suam spectata, haec est et non alia et sic negat divisionem in plures essentias eiusdem nominis; continetur ergo unitas formalis indivisione essentiae, ac proinde convenit essentiae per sese, etiam praecisione facta ab individuo, cuius sit. De his plura inferius.

6. Quoniam unitas „unicuique rei competit secundum suam essentiam“[1]), talis necessario est unitas, qualis est entitas. Itaque quum *ens per se* illud sit, quod sua veluti originali natura est ens essentiave, et non entia essentiaeve, *unum per se* illud nuncupandum est, quod sua veluti originali natura unum est, non plura (Deus, homo, planta). Unde non modo simplices, verum etiam compositae substantiae *unum per se* habentur. Quumque *ens per accidens* sit illud, quod proprie ac per se non tam sit ens, quam potius entia, quibus ex unione sua veluti accidit, ut sint *ens*, non vero ex natura sua originali suaque essentia: *unum per accidens* est illud, quod proprie et vi essentiae suae sit quidem plura, quibus tamen ex unione quadam accidit, ut sint *unum*, licet ex hac unione *una essentia naturave* non existat. Hinc *a*) unum per accidens est quaevis substantia simul cum suis accidentibus spectata (e. g. homo doctus); *b*) multo magis unum per accidens sunt plures res ex industria ad unum constituendum ordinatae (e. g. lignum, lapides aliaque, ex quibus domus est exstructa); *c*) item plures homines finem communem prosequentes (e. g. societas quaedam); *d*) maxime demum unum per accidens est unum *purae aggregationis*, quod ex pluribus

---

[1]) Id. ib. qu. 6. a. 3. ad 1.

substantiis externo quodam vinculo sive spatii sive loci unitis existit (e. g. acervus lapidum).

7. Ex quibus efficitur, unum *simpliciter* non esse nisi quod sit *unum per se;* reliqua autem esse unum *secundum quid.* „Nihil enim, ait S. Thomas, est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam res habet esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens et quod sit una, et ideo ea, quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus".[1]) Quod igitur per accidens est unum, non potest esse unum simpliciter, sed est unum secundum quid. Quod quidem S. Thomas ad hunc modum exponit. „Nihil, inquit, prohibet, aliqua esse secundum quid multa et secundum quid unum. Quin imo omnia multa sunt secundum aliquid unum. Est tamen differentia adtendenda in hoc, quod quaedam sint *simpliciter multa* et *secundum quid* unum, quaedam vero *e converso.* Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt *unum secundum substantiam*, sunt *unum simpliciter* et *multa secundum quid*, sicut totum in genere substantiae compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus est unum simpliciter, nam *totum* est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt *diversa secundum substantiam* et *unum secundum accidens*, sunt diversa simpliciter et *unum secundum quid*, sicut multi homines sunt unus populus et multi lapides sunt unus acervus".[2])

---

[1]) Ib. qu. 76. a. 3.

[2]) I. 2. qu. 17. a. 4.

Quaestio tertia.

De unitate logica et reali.

Thesis 85.

Tametsi unitas logica, ea praesertim, quae universalibus propria est, in rebus nec sit nec esse possit, in his tamen fundamentum habet.

Dem. 1. part. 1: Ubi multae res distinctae ac separatae una notione universali comprehenduntur, ad unitatem logicam, quae et universalis dici solet, adducuntur idque ideo, quod una notione universali (sive generis sive speciei) fuerint conceptae. Atqui unitas, quae pluribus in se et a parte rei distinctis ac separatis convenit, in ipsis rebus, prout res sunt, neque est neque esse potest, quoniam hae in se non unum sunt, sed simpliciter multa. Itaque unitas quae pluribus a se distinctis ac separatis rebus eo, quod una notione universali concipiuntur, convenit, mentis est opus. „Multa individua, ait S. Thomas, quae sunt unum genere et specie, sunt *simpliciter multa* et secundum quid unum, nam esse unum genere et specie, est esse unum *secundum rationem*".[1])

2. Universale quodvis veluti duo elementa essentialia continet, *unitatem* nempe et *communicabilitatem;*

---

[1]) 1. 2. qu. 17. a. 4.

est enim „*unum* aptum in multis inesse“. Quodsi unitas quidem afforet, communicabilitas vero deforet, non universale conciperetur, sed singulare; sin vero deficeret unitas, nihil aliud haberetur, quam rerum quaedam multitudo, quae id sane non est, quod dicimus universale. Quapropter unitas logica, praesertim universalibus propria, unitatem dicit iunctam cum divisibilitate, quin imo intrinsece divisibilitatem includentem seu unitas universalis dicit rerum inter se divisarum indivisionem hincque indivisionem in divisione et divisionem in indivisione. Atqui eiusmodi unitatem in rebus nec esse nec esse posse, non est, cur multis ostendamus. Principio enim contradictionis constat, idem simul re indivisum et re divisum in plura eiusdem rationis esse non posse. Necesse igitur est, unitatem logicam in rebus ipsis esse nullam, sed rebus a mente eas cognoscente adtribui eo, quod *plura* in se et a parte rei *una* notione comprehendantur atque adeo unum fiant.

Dem. 2. part. Sicut universale, ita et unitas logica in rebus fundamentum suum habet. Porro universale vel logice vel ontologice spectari potest. Et logice quidem est unum, quod de multis potest *praedicari;* ontologice autem est unum, quod in multis potest *inesse*. Atqui utrumque in rebus ipsis fundamentum habet. Ratio namque, cur unum de multis possit praedicari, est *similitudo* realis, quae inter res plures ob consimilem naturam viget. Hinc enim fit, ut una notione concipi queant. Quum igitur ista naturae similitudo in rebus ipsis vere insit, manifesto consequitur, unitatem logicam in rebus ipsis fundamentum habere. — Sed etiam ratio, cur unum in multis inesse possit, in ipsa rerum natura est sita; est enim *multiplicabilitas* naturae. Quoniam nempe nulli naturae, quae universali conceptu exhiberi potest, repugnat, ut multa huius naturae individua existant i. e. ut possit *multiplicari* sintque res, quae habeant similem perfectionem, hinc

est, quod una notione plura concipi possint atque ita *unum* concipiatur, quod aptum sit, ut in multis insit. Itaque unitatis universalis fundamentum propterea in rebus ipsis est, quod cum his non repugnet, ut aliae res, quae similem habeant perfectionem, existant.

Cuius quidem rei ratio ultima inde repetenda est, quod res sint *ab alio*. Etenim individuum, quatenus tale est, non potest habere sibi simile ideoque cum individuo pugnat existentia rerum sibi similium. Quodsi nihilominus cum rebus non pugnat, ut similes sibi res exstent, id inde petendum, quod individualitas et id, quod ipsâ est individuum, inter sese differant. Atqui huius rei ratio alia non potest adsignari, quam quod essentia rerum distinguatur ab earum esse. Cuius demum distinctionis ratio ultima ex eo ducitur, quod res sint *ab alio*. Hinc enim fit, ut ex sese nec sint nec poscant esse; sed vero naturae, cui non repugnat non esse, pariter repugnare non potest plurium eiusdem naturae individuorum existentia.

Thesis 86.

Quidquid existit aut proxime existere potest, unum est individuali unitate.

Dem. In omni re duplex unitas invenitur, altera, quae per sese ac immediate soli naturae sive essentiae eius convenit, altera, quae determinatum existendi modum eiusdem dicit. Prior igitur sita est in indivisione essentiae ac propterea *negatione divisionis in essentia* constituitur; posterior autem in *negatione divisionis* ac divisibilitatis in plura talia, qualis est ipsa res, continetur. Illa itaque, quia essentia etiam forma adpellatur, bene formalis est dicta; haec vero *individualis* vel *singularis*, quoniam est „de ratione individui, quod non

possit in pluribus esse", id quod singularibus competit. Haec quidem sine illa neque esse neque cogitari potest, ut patet; utrum vero illa aliquando sine hac esse possit, infra quaerimus, nunc autem statuimus, quidquid existat, praeditum esse unitate individuali. Nam si quid existeret, quod in plura talia, quale est ipsum dividi posset, existeret universale. Atqui universale existere nequit. Ergo quod existit, necessario negat divisionem et divisibilitatem in plura talia, quale est ipsum, hinc singulare est et unitate individuali praeditum. — Et profecto quidquid est, necessario hoc est (hic homo, Plato) ac proprium determinatumque habet esse ita, ut illud vel istud simul esse non possit, secus enim aliquid a se ipso foret divisum. Sed sola unitate individuali aliquid id consequitur, ut hoc sit, ita ut simul esse nequeat illud vel istud, quia id rei eatenus convenit, quod in ipsa negatio divisionis ac divisibilitatis in plures res, qualis est ipsa, inesse intelligatur. Hinc S. Thomas: „Individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum"[1]), et iterum: „Individuum importat incommunicabilitatem".[2]) Porro haec non posse locum habere nisi negetur, omne existens posse in plura, quale est ipsum, dividi, perspicuum est; sed idem est, rem dividi non posse in plures res, qualis est ipsa, atque rem praeditam esse unitate individuali.

Thesis 87.

Quidquid est vel esse potest unum est unitate formali.

Dem. Quidquid est vel esse potest, constat sua essentia; sed essentia omnis una est unitate formali. Nulla enim essentia sive simplex sive composita in

---

[1]) Ib. qu. 23. a. 4.
[2]) Ib. a. 3. ad 4.

plures essentias eiusdem rationis et nominis dividi potest. Fac enim dividatur in plures essentias eiusdem rationis ac nominis, notae, quae sunt quadantenus essentiae partes, toti essentiae forent pares (e. g. animal foret homo, rationale foret homo). Iam vero partes seorsum acceptas pares esse toti, absone ponitur. Ergo essentia quaelibet negat divisionem ac divisibilitatem sui i. e. una est. Porro unitas, quae essentiae qua tali convenit, est unitas formalis. Ergo omnis essentia una est unitate formali. Quum igitur omne, quod sit vel esse possit, suam habeat essentiam, secus namque nihil foret, quidquid est vel esse potest, unum est unitate formali.

Thesis 88.

Inter unitatem individualem et formalem entis relativi virtualis quidem, minime vero realis distinctio intercedit.

Dem. 1. part. Virtualis distinctio inter ea intercedit, quorum ratio formalis est diversa seu quae conceptu distinguuntur. Iam vero alius est conceptus unitatis formalis entis relativi, alius conceptus unitatis individualis eiusdem entis. Et sane essentia entis relativi universali conceptu potest cogitari; porro universali notione concepta retinet quidem essentia entis relativi suam unitatem formalem, non tamen unitatem individualem. Ergo utriusque conceptus est diversus atque adeo virtualiter sive ratione cum fundamento in re distinguuntur. Aliis verbis: concipi potest unitas formalis praecisione facta ab unitate individuali, sicut potest concipi essentia praecisione facta ab individuo, cuius est. Distinguuntur proinde ratione.

Dem. 2. part. Essentia ex eo veram realitatem habet, quod existit vel existere potest. Sed quidquid

existit vel existere potest, nequit esse universale, sed singulare est et individuale. Ergo essentia veram realitatem ex eo habet, quod est singularis et individualis. Atqui essentia veram realitatem ex eo nequit habere, quod sit singularis et individualis, quin essentiae realitatem eandem esse atque individui realitatem consequatur. Quum vero tale sit unum, quale est ens, unitas quoque formalis, quae essentiae in se spectatae respondet, eadem est atque unitas individualis, quae essentiam singularem respicit. Sic igitur unitas individualis et unitas formalis re inter sese differre non possunt. — Accedit, quod individuum sine essentia concipi non possit, quum individuo nihil sit magis essentiale magisque intrinsecum ipsâ suâ essentiâ. Sed quod maxime essentiale est atque intrinsecum est omni individuo, ita quidem, ut sine eo ne concipi quidem possit, id sane re ab individuo non distinguitur. Itaque quum essentia individui ab individuo ipso re non sit distincta, aperte unitas formalis, quae ab essentia non differt, et unitas individualis, quae ab individuo non differt, re inter sese differre non possunt.

Thesis 89.

In ente simpliciter absoluto ne virtualis quidem distinctio inter unitatem formalem et individualem admitti potest.

Dem. In primis quidem in ente simpliciter absoluto nulla potest concedi distinctio inter essentiam et existentiam. Quoniam ergo unitas formalis convenit essentiae, unitas autem individualis existentiae (quidquid enim existit, est individuum), inter utramque nulla prorsus interponitur distinctio. Insuper existentia necessario includit singularitatem. Quum igitur essentia entis absoluti necessario includat existentiam, necessario

quoque includit singularitatem h. e. unitas eius formalis ab unitate individuali virtualiter non potest distingui. — Ubi demum unitas formalis virtualiter distinguitur ab unitate individuali, ibi necessario obtinet compositio saltem metaphysica. Atqui in ente absoluto, quippe indeterminato negative, nulla potest esse compositio. Ergo nec ista distinctio. Namque haec distinctio, quum distinctionem inter essentiam et esse importet, necessario essentiam ad existentiam ea ratione poscit referri, qua potentia ad actum ac determinatum ad determinans referuntur; quo concesso compositio metaphysica recusari non potest.

Corollaria. 1. Ergo natura entis absoluti non potest universali ratione concipi.

2. Cum individuis creatis multiplicatur unitas formalis, sicut multiplicatur unitas individualis, quoniam inter sese non differunt.

Quaestio quarta.

De unitate perfecta et imperfecta.

Thesis 90.

Considerata formali ratione „unius“ liquet, solum ens absolute simplex perfectam unitatem sibi vindicare.

Dem. 1. Sicut generatim id in aliqua ratione simpliciter perfectum est, quod simpliciter et absolute excludit, quidquid huic rationi est oppositum, ita perfectam unitatem id solum ens habere potest, quod ita in se indivisum est, ut simpliciter quamcunque divisionem ac divisibilitatem excludat. Iam vero ita comparatum illud tantummodo ens potest esse, quod absoluta praedita est simplicitate. Enimvero divisio omnis omnisque divisibilitas exclusa esse nequit, nisi omnis compositio omnisque compositionis possibilitas fuerit exclusa. Sed solum ens absoluta simplicitate praeditam omnem compositionem compositionisque omnis possibilitatem excludit.

2. Quod quocumque modo multiplex est, id sane simpliciter perfectum in indivisione non est, atque idcirco perfectam unitatem non habet. Id igitur perfectam unitatem habet, quod nullatenus multiplex atque

adeo sub nullo respectu divisibile est. Cuiusmodi vero ens illud solum esse potest, quod absoluta simplicitate eminet.

3. Unum negat divisionem in ente. Ergo eo magis ens est unum, quo magis negat in se divisionem. At vero illud maxime in se divisionem negat, quod omnem cuiuscunque rationis divisibilitatem a se amandat. Quum autem eiusmodi ens sit absolute simplex, evidenter absolute simplex perfectissimo modo est unum. Quare S. Thomas: „Quum unum sit ens indivisum, ad hoc, quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens" et „maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu neque potentia secundum quemque modum divisionis, quum sit omnibus modis simplex".[1])

Thesis 91.

Quoniam illud solum ens absolute simplex est, quod totum habet, quod habere potest, simulque quod habet, est, solum ens absolutum perfecte unum esse consequitur.

Dem. 1. „Quod est simplex, ait D. Thomas[2]), est indivisum actu et potentia"; quocirca omnem compositionem omnisque compositionis possibilitatem excludit. Iam vero ens, quod totum id, quod habere potest, *non habet*, manifesto compositionem non modo non excludit, sed etiam exigit. Ergo absolute simplex non est. Insuper in ente, quod id, quod habet, *non est*, reperitur quaedam perfectio, quae non est ipsum neque cum ipso est identica. Atqui tale ens in se includit aliquid,

---

[1]) 1. p. qu. 11. a. 4.

[2]) Ib. a. 1.

quod determinat, et aliquid, quod determinatur, aliquid, quod habet, et aliquid, quod habetur, actum inquam et potentiam. Ergo absolute simplex non est. Ex quibus efficitur, id solum absolute esse simplex, quod totum id, quod potest habere, habet, et quod habet, etiam est.

2. Et re vera ens, quod totum id, quod habere potest, habet, omnem perfectionem, quatenus perfectio est, in se comprehendit ideoque nullam dicit potentialitatem hincque est actus purus. Et ens, quod omne, quod habet, etiam est, nullam in se complectitur perfectionem, quae non sit identica cum ipso. Sed in hoc ente nulla potest reperiri compositio ex actu et potentia, est ergo actus purus. Quae quum omnia non cadant nisi in ens absolutum, solum ens absolutum absolute simplex, consequenter perfecte unum est.

Corollarium. Rectius igitur dicitur: Deus est sapientia, vita, sanctitas etc., quam Deus est sapiens etc. Omne enim, quod Deus habet, est, ac propterea omnis perfectio, quae in Deo concipitur, est ipse. Quare quum nomina abstracta (e. g. sapientia etc.) praedicentur ut identica ac substantialia, nomina autem concreta tanquam formae rei inhaerentes atque acquisitae, priori praedicandi modo excluditur compositio ex subiecto eiusque perfectione tanquam forma ad ipsum accedente; quapropter accuratius hic praedicandi modus in divinis adhibetur. — Itaque iure etiam sententia Gilberti Porretani († 1159) damnata est, dici namque non posse „Divinitatem esse Deum, et Deum esse divinitatem". Quemadmodum enim Deus non sapientiâ est sapiens vel magnitudine magnus, ita etiam divinitate non est Deus; nam sicut ea tantum sapientia est sapiens, quae est ipse Deus, ita ea divinitate est Deus, quae est ipse Deus, quoniam se ipso sapiens est, aeternus, Deus.

Thesis 92.

Omne ens relativum et physicam et metaphysicam compositionem patitur hincque imperfecte unum est.

Dem. 1. part. „Invenitur, ait S. Thomas, duplex compositio in re materiali, prima quidem formae ad materiam, secunda vero compositio est accidentis ad subiectum".[1]) Utraque autem est physica. Quodvis igitur ens relativum *materiale* physicam compositionem ex materia et forma, subiecto et accidentibus complectitur. — Licet vero spiritus purus physicam compositionem ex materia et forma respuat, eam tamen compositionem, quae est ex subiecto et accidentibus, quae et ipsa *physica* est, procul dubio patitur. Namque spiritus purus non omnis, sed aliqua tantum perfectio est; ergo nullus adsignari potest finis, ultra quem perfici nequeat. Sic quum non sit ipsa sanctitas, ipsa iustitia, sed terminato tantum atque finito modo sanctus sit et iustus, ad maiorem sanctitatem ac iustitiam potest evehi. Iam vero perfectibilitas ista quidem cum potentia passiva eaque vera ac reali conserta est, quae potentia passiva rursus cohaeret cum compositione ex subiecto et accidentibus. — Insuper in omni spiritu creato quaedam inveniuntur, quae non sunt eius essentia. Enimvero variae in eo esse atque distingui possunt perfectiones, quarum una non est altera, quarum una potest sine alia esse; item harum perfectionum haud paucae cum eius essentia identicae esse nequeunt, quin ens absolutum evaderet (e. g. sapientia, sanctitas etc.); denique quivis spiritus creatus cognitione veritatis ac bonitatis amore, quem ut possideat destinatus est, ad suam perfectionem pertingit. Quae

[1]) Ib. qu. 85. a. 5. ad 3.

quidem cognitio et amor iste idem esse nequeunt cum eius essentia, nam nulla res potest esse magis aut minus id, quod per essentiam suam est, e. g. nullus homo potest esse magis aut minus homo. Ceterum *nulli* enti relativo essentiale est, ea omnia esse, quae potest esse, secus enim essentialis ipsi quoque foret existentia et haec vi essentiae ei competeret. Ergo tametsi sit, plura tamen fieri potest, quae nondum est; id vero sine compositione ex subiecto et accidentibus concipi nequit. In quovis demum ente relativo duplex distingui potest potentia, altera *essendi*, altera *perfectius essendi*. Quamquam igitur non cum illa (ut ex iis liquet, quae de essentia et existentia supra disputavimus), certe tamen cum hac connexa est compositio physica. Quidquid enim perfectius esse potest, perfectiones habet et habere potest, quae extra eius essentiam sunt atque idcirco non sunt ipsum. Ergo in quovis ente relativo compositio ex subiecto et accidentibus, quae vere physica est, reperitur. Sed dixerit quispiam, substantiis creatis essentiale non esse, substare accidentibus. Ast respondemus, modo *possit* substare accidentibus, iam datam esse possibilitatem compositionis ex subiecto et accidentibus; ceterum indubie necessario substare accidentibus omnem creatam substantiam, ubi fuerit sibi suaeque naturae relicta, siquidem sit ens cum non ente permixtum.

Dem. 2. part. Compositio *metaphysica* sive *logica* ea dicitur, quae ex partibus non quidem re, sed tamen ratione distinctis existit; quapropter requiritur ad hanc compositionem, *ut plura ratione distincta habeantur, quae invicem referantur partium instar unum totum constituentium.* Quod si obtinet, id habetur, quod veteres *gradum metaphysicum* nominare solent. Triplex porro in omni ente relativo exstat gradus metaphysicus seu triplex compositio metaphysica. Nam in quolibet ente relativo reperitur compositio 1) ex genere et differentia

specifica vel ex specie et differentia individuali; 2) ex essentia et esse (existentia); 3) ex natura et hypostasi. — Primam quidem reperiri supra agentes de unitate formali et individuali satis ostendimus; alteram adesse de essentia et existentia disserentes pariter probavimus; tertiam concedendam esse infra multis demonstrabimus. Ergo quodvis ens relativum metaphysicam compositionem complectitur.

Dem. 3. part. Qualis est entitas, talis est unitas. Itaque quum omne ens relativum vario modo compositum sit ac propterea in ratione entis non sit simpliciter perfectum, neque in ratione unitatis simpliciter perfectum esse atque hinc imperfecte unum esse adparet.

Thesis 93.

Ut varia est imperfecta entium relativorum simplicitas, ita varios quoque eorum unitas imperfecta habet gradus.

Dem. *Materia* quum habeat partes in spatio protensas, *simplex* esse nequit atque adeo entia materialia natura sua omnino sunt *quanta* neque alia eis convenit unitas quam *unitas quantitatis;* unum enim eorum quodlibet dicitur, quia ob coniunctionem partium tamquam una substantia aestimatur (e. g. petra). His igitur omissis solas *formas* rerum contemplamur. Sunt igitur inprimis formae, quae natura sua ordinantur ad unam essentiam sive naturam cum altero, quod est quantum seu materia, constituendam. Porro haec *natura ita constituta* manifesto est composita ideoque divisibilis (e. g. planta, brutum, homo); *forma* vero huius compositi *in se* inspecta eo sensu simplex profecto est, quod neque *quantitativam* neque *essentialem* compositionem dicit. Et illam quidem non dicit, quia ad *quantum* uti actus ad potentiam refertur illique unitatem, cuius ex

sese incapax est, contribuit; hanc autem non dicit, quia non est *totum* essentiale, sed pars totius essentialis. Nihilominus istius modi formae ordinatae ad materiam informandam diversae plane sunt simplicitatis. Et aliae quidem ita ad unam naturam cum quanto constituendam ordinantur, ut neque esse neque operari possint nisi in illo quanto. Cuiusmodi sunt principium vitale plantarum et anima belluina, quamquam haec ultima ob functiones vitae sensitivae praestantior sit illo. Aliae formae ita ordinantur ad unam naturam cum quanto constituendam, ut etiam extra materiam et esse et operari queant et in ipsa quoque unione cum quanto sine huius concursu varia operari possint. Talis forma est anima humana. Sunt denique formae, quae natura sua non ordinantur ad unam naturam cum quanto constituendam, ut spiritus puri, qui aliam compositionem physicam praeterquam ex subiecto et accidentibus non suscipiunt. Quibus positis ita argumentamur: Eo magis ens quoddam simplex est, quo magis est remotum a compositione. Atqui entia relativa magis minusve a compositione sunt remota. Ergo magis minusve sunt simplicia. Quoniam vero unitas talis est, qualis est simplicitas, entia relativa uti magis minusve sunt simplicia, ita eorum unitas varios habet gradus.

Thesis 94.

Quum unum importet divisionem ab omni alio, quod perfecte unum est, perfecte quoque ab omni alio est divisum atque idcirco unicum.

Dem. Unum importare divisionem ab omni alio diximus. Sed ab omni alio perfecte est divisum, quod cum nullo alio in eadem ratione convenit vel etiam convenire potest. Iam vero quod cum nullo alio in eadem ratione convenit neque convenire potest, id sane *unicum* est. Et profecto ab omni alio perfecte

pleneque divisum illud tantummodo est, quod cuiusvis rationis essendi consortem omnem repudiat. Atqui id quidem manifesto est unicum. Quod igitur perfecte ab omni alio est divisum, unicum quoque est. Fac enim ens cum aliis in quadam ratione conveniat aut saltem possit convenire, iam consortem talis rationis non respuit et sic evidenter multiplicatum est aut multiplicari potest atque adeo unicum esse dicique nequit. Denique ab omni alio perfecte divisum est, quod non est individuum alicuius essentiae, quae sit possitve esse multis univoce communis. Sed tale ens necessario est unicum.

Thesis 95.

Solum ens absolutum perfecte divisum est ab omni alio atque idcirco unicum.

Dem. Illud solum ens perfecte divisum est ab omni alio atque hinc unicum, cuius essentia non potest multiplicari. Iam vero solius entis absoluti essentia nequit multiplicari. Illa enim essentia non potest multiplicari, quae nullo modo distinguitur ab individualitate sive singularitate sua, cuius proinde unitas formalis nihil omnino aliud est, quam ipsa eius unitas individualis. Quae quum in solo ente absoluto inveniantur, hoc solum est perfecte divisum ab omni alio atque eam ob causam unicum. Enimvero ens, quod non est unicum, naturam habet, quae ita in ipso est, ut in aliis quoque eiusdem rationis natura sit vel esse possit. Sed in tali ente natura seu essentia ab individualitate vel unitas formalis ab unitate individuali distinguitur. Quod quum in ente absoluto locum non habeat, necessario est unicum. „Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Sortes

est homo, multis communicari potest; sed id, unde est *hic homo*, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possent esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura; secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile igitur est, esse plures deos".[1]) Breviter „singularitas alicuius rei non inest alteri praeter ipsum singulare".[2]) Ubi igitur singularitas est ipsa natura, sane natura et ipsa non poterit inesse in alio hincque unica est. Sed entis absoluti natura ab eiusdem individualitate sive singularitate non distinguitur.

Scholion. Ex dictis consequitur, cum ente absoluto pugnare quidem existentiam alterius entis absoluti, minime vero entium creatorum existentiam. Quum enim ens absolutum sit plenitudo entis, non potest ei non convenire ea perfectio, ob quam innumeris modis ad extra sit imitabilis, neque eidem deesse potest virtus ac potentia, qua, ubi libuerit, imitationes sui licet imperfectas sine fine ex nihil producat.

---

[1]) S. Thom. I. p. qu. 11. a. 3.
[2]) Id. cont. gentil. I. 42.

Quaestio quinta.

De identitate.

Thesis 96.

Exposita identitatis notione, identitatem relationem esse eamque vel realem vel logicam statuimus.

Dem. Propterea hoc loco de identitate disserere constituimus, quod cum unitatis notione omnino connexa sit. Etsi vero altera notio alteri ex parte valde affinis est, ex parte tamen a se oppido dissident. Est namque unitas denominatio *absoluta* ex indivisa rei natura petita, identitas contra est denominatio *relativa*, quippe plura sive re sive ratione distincta secumque comparata supponens. Neque enim identitas concipi potest, quin duo concipiantur ratione saltem distincta, quae nempe secum comparata *idem* esse statuantur atque ita demum ad unitatem quamdam adducantur. Ceterum bene advertit Suarez, „*idem* duobus modis dici posse, scilicet *relative* et *negative*, seu, prout alii loquuntur, *formaliter* et *fundamentaliter*. *Idem* enim formaliter sumtum relationem importare videtur, in quo maxime ab unitate distinguitur; negative autem dicitur *idem*, quod non est ab aliquo diversum seu distinctum; quo modo fere nihil differt ab uno, nisi quod unum dicit negationem divisionis *in se*, *idem* vero dicit nega-

tionem divisionis *a se* seu ab eo, cum quo ens idem esse dicitur".[1]) Itaque *idem* formaliter acceptum seu identitas *formalis relationem* importat; qua quum plura idem atque adeo aliqua ratione unum esse exhibeantur, haud inepte identitas definiri solet: *Unitas aliqua plurium, quae vel re vel ratione distincta sint, in entitate.* Hinc Aristoteles „identitas, inquit, unitas quaedam essentiae est aut plurium aut quum ut pluribus utatur, ut puta quum dicat, ipsum sibi ipsi idem; ut duobus enim ipso utitur".[2])

Quibus positis ita argumentamur. Identitas est unitas aliqua plurium in entitate; inde relatio est, quae inter plura, quatenus ad unitatem quandam adducuntur, intercedit. Atqui ista quidem relatio *realis* est, ubi plura, quae unitatem quandam in entitate habent, re sunt distincta, et *rationis* est sive *logica*, ubi ratione sola sunt distincta. Sic quando Socrates et Plato dicuntur esse idem, quatenus in unitate speciei conveniunt, relatio inde existens sane realis est, siquidem citra mentis cogitationem inter eos adest. Namque citra mentis cogitationem extat re ipsa relatum reale atque in hoc fundamentum relationis et ipsum reale ac demum correlatum reale, quae quidem consensione communi satis sunt ad relationem realem constituendam. Ubi vero plura solâ mentis cogitatione distincta idem esse dicuntur, relatio exinde orta non potest esse alia, quam rationis seu logica; „nam secundum quod ratio adprehendit *bis* aliquod *unum*, statuit illud ut duo et sic adprehendit quandam habitudinem ipsius ad ipsum".[3]) Et haec quidem cuncta S. Thomas, interpre-

---

[1]) L. c. disp. 7. sect. 3. n. 2. Ex quo etiam adparet, cur identitas *fundamentaliter* sive *negative* spectata a quibusdam adnumeratur entis proprietatibus.

[2]) *Ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν.* Metaph. IV. 9.

[3]) S. Thom. 1. p. qu. 13. a. 7.

tans citatum locum Aristotelis, ad hunc modum exponit: „Identitas est unitas vel unio aut ex eo, quod illa, quae dicuntur idem, sunt *plura secundum esse*, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt, aut quia sunt *unum secundum esse*, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc, quod relationem intelligat. Nam non potest intelligi relatio nisi inter duo extrema. Sicut quum dicitur aliquid esse idem sibi ipsi; tunc enim intellectus utitur eo, quod est unum secundum rem ut duobus. Alias eiusdem ad se ipsum relationem designare non posset. Unde patet, quod si relatio semper requirit duo extrema, et in huiusmodi relationibus non sunt duo extrema secundum rem, sed secundum intellectum solum, relatio identitatis non erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter. Secus autem est, quando aliqua duo dicuntur esse idem vel genere vel specie".[1])

Ex quibus efficitur, ea, quae realiter sint identica, realiter esse distincta; itaque alterum de altero dici non posse, contrarium autem in identitate logica locum habere.

Thesis 97.

Fundamentum identitatis realis est sola ratione unum, fundamentum autem identitatis rationis re ipsa est unum.

Dem. 1. part Ex eo, quod plura dicuntur identica, quatenus secum comparata unum sive re sive ratione esse deprehenduntur, facile intelligitur, unitatem plurium esse *identitatis fundamentum*. Quoties enim

[1]) In 5. metaph. lect. 11.

plura ad quandam unitatem adduci possunt, ob hanc rationem identica eadem nuncupamus. Sicut igitur varia est plurium unitas, ita varium est identitatis quoque fundamentum. Possunt autem plura in unum coire ita, ut vel in entitate logica vel in entitate reali conveniant. Unde fundamentum identitatis aut est logice unum aut realiter unum est. Itaque quum fundamentum identitatis realis sit entitas, in qua plura re ipsa distincta conveniant, realiter unum esse non potest, ut ex disputatione de universalibus colligitur; secus enim universale reflexum re ipsa existeret. Hinc fundamentum identitas realis est logice tantummodo unum. Quod quidem negari non potest, quin plura re distincta re ipsa unum esse consequatur, quandoquidem unumquodque re distinctum ab ea entitate non foret, in quo cum alio reapse convenit, et sic re ab hoc alio nullatenus distingueretur. Sed haec absona sunt.

Dem. 2. part. Identitas rationis est unitas plurium sola ratione distinctorum in entitate; unde huius identitatis fundamentum ea est entitas, in qua conveniunt. Atqui haec entitas nequit esse nisi *una res*. Nam quae sola cogitatione distinguuntur, horum unum ab alio realiter divisum non est, ut ex terminis ipsis perspicuum est; sed si entitas, in qua conveniunt, non esset realiter una, necessario unum ab alio realiter foret divisum. „Relatio, ait S. Thomas, quae importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipitur simpliciter *idem*, quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit *alicuius ad se ipsum*, secundum aliquas eius duas considerationes."[1]) Ergo in identitate logica unum veluti duo considerantur ac propterea entitas, in qua conveniunt, una est res; proinde fundamentum huius identitatis est realiter unum.

[1]) 1. p. qu. 28. a. 1. ad 2.

Ex quibus adparet, inter *relationem identitatis* plurium et inter *unitatem fundamenti* huius relationis magnum esse discrimen. Namque relatio identitatis logicae est inter plura, quae secundum rem sunt prorsus *unum;* quocirca fundamentum (i. e. unitas eorum in entitate) huius identitatis est simpliciter unum realiter. Relatio vero identitatis realis est inter plura, quae re ipsa sunt plura; quocirca fundamentum huius identitatis (scilicet unitas illorum plurium in entitate) est unum non re, sed ratione. Hinc quae realiter identica sunt, ea sunt identica secundum *unum conceptum communem* (e. g. identitas Petri et Pauli quoad naturam); quae vero logice identica sunt, sunt identica secundum *unum obiectum* (identitas Petri et principis Apostolorum in eadem persona); quamobrem logica identitas adpellatur etiam *obiectiva.* Haec oculis obversentur necesse est, ut varius auctorum loquendi modus intelligatur. Sunt enim, qui *fundamenti identitatis unitatem* seu identitatem *fundamentaliter* spectatam nominare soleant ipsam identitatem, adeo ut realiter identica ea dicant, quorum identitatis fundamentum est *realiter unum* (quod proprie convenit identitati logicae), e contrario logice identica ea nuncupant, quorum identitatis fundamentum est *ratione unum* sive unus communis conceptus. Itaque advertendum est, utrum ab auctore quodam identitatis nomen *formaliter* an *fundamentaliter* accipiatur. Identitas *formaliter* accepta est relatio inter plura prout ad unitatem revocantur; porro sicut haec relatio aut realis est aut logica, ita etiam identitas realis est vel logica. *Fundamentaliter* accepta respicit identitas unitatem plurium in entitate, quae quidem unitas si realis est, relatio identitatis a nobis dicitur logica, sin autem unitas ista logica est, relatio identitatis a nobis vocatur realis. Ita nos quidem veteres sequentes rem concipimus. „Observandum est, ait Suarez, ex Aristotele supra, identitatem aliquando considerari *in aliqua re in*

se ipsa seu respectu *sui ipsius;* aliquando vero *in multis* inter se collatis seu in *una re cum alia* comparata. Priori modo dicitur Petrus idem numero secum; posteriori autem modo est idem specie cum Paulo vel idem genere cum leone. Et hoc modo dixit Aristoteles 5. metaph. c. 9. *eadem* esse, quae in aliquo unum sunt vel in genere vel in specie vel in aliqua ratione analoga. Prior identitas si quoad *negationem* vel *fundamentum* consideretur, est identitas simpliciter, sicut et unitas, quia est identitas realis (quidpiam re ipsa unum); in ratione autem respectiva (formaliter) est tantum secundum quid, *quia relatio identitatis ad se ipsum non est realis, sed rationis.* E contrario vero identitas plurium distinctarum rerum in ratione communi (de creaturis enim loquimur, ut omittamus identitatem trium personarum divinarum in una numero essentia) quoad *fundamentum* et quoad *negationem* divisionis est tantum identitas secundum quid vel potius est similitudo quaedam, quia solum est unitas rationis, ut supra ostensum est; quoad relationem vero identitatis censetur haec identitas simpliciter, quia relatio haec, quum sit inter res distinctas, *realis* est iuxta communem conceptum de relationibus".[1])

Corollaria. 1. Itaque eorum, quae logice identica sunt, alterum de altero poscit affirmari. 2. Quum realis identitas varia sit prae varia unitate, in quam plura coeant, eorum, quae in *essentia* conveniunt, identitas *essentialis* nuncupatur, quae vel specifica est vel generica; quae deinde in quadam *qualitate* conveniunt, eorum identitas dicitur *similitudo:* quae demum in *quantitate* conveniunt, horum identitas nominari solet *aequalitas.* Ceterum recte Suarez notat, „convenientiam hanc plurium in ratione communi in substantiis (essentiis)

[1] L. c. n. 3. Cf. S. Thom. supra p. 329.

retinuisse nomen identitatis simpliciter loquendo ex accomodatione usus et quasi per antonomosiam".[1])

Scholion. Si identitas divinarum personarum cum essentia sua *formaliter* spectatur, realis dici non potest, siquidem divina essentia non est a personis divinis re distincta; sin vero *fundamentaliter* accipiatur seu quatenus identitas idem significat atque unitas, sane realis est. Ex quo denuo intelligitur, quanti intersit, utramque identitatis significationem accurate distinxisse, quoniam fundamentum identitatis ad ipsam identitatem significandam a quibusdam adhiberi diximus.

Thesis 98.

Uti varia est identitas, ita identitatis principium varie est exponendum.

Dem. Veteres identitatis principium hisce quidem verbis exprimere supra vidimus: „Quod est, est"; sed tamen etiam in hunc modum idem principium efferunt: „Quae sunt identica uni tertio, identica sunt inter se". Atque ita quidem expressum maxime in identitatis conceptu nititur. Itaque quum duplicem identitatem, alteram realem, cuius fundamentum nonnisi logice unum est, logicam alteram, cuius fundamentum re ipsa unum est, secernamus, principium identitatis pariter diversa ratione exponendum est, prout in hanc illamve accomodetur. Quoniam enim identitatis realis fundamentum ratione tantummodo unum est, identitas quoque duarum rerum cum tertia transigitur secundum *unum communem conceptum* ac propterea illa duo et ipsa aliam identitatem non patiuntur, quam secundum eundem com-

[1]) L. c. „Id quod multis convenit, *antonomastice* adtribuitur ei, cui per excellentiam convenit". S. Thom. 2. 2. qu. 186. a. 1.

munem conceptum. Unde principium identitatis, ubi de reali identitate agitur, exponendum est: Res, quae cum tertia secundum unum conceptum identicae sunt, sunt et inter sese identicae. Ubi vero de logica identitate agitur, cuius fundamentum est realiter unum, identitas est inter duos conceptus cum tertio comparatos secundum *idem obiectum;* hinc et ipsi identici sunt secundum idem obiectum. Qua de re in dialectica tales conceptus *obiective identicos* nominavimus. In his igitur principium identitatis exponendum est: Conceptus cum tertio secundum obiectum identici, inter se identici sunt. Et ista quidem processio in omni ratiocinio affirmante cernitur. Ex quibus efficitur, tres omnino terminos esse adsumendos, ut principium identitatis rite adhibeatur, quorum priores cum tertio seorsum ac *eadem ratione* eodemque *respectu* sint comparandi, ita nempe, ut in identitate logica tres notiones secundum idem obiectum, in reali vero tria obiecta secundum notionem conferantur. Qua comparatione facta duorum identitas eadem ratione eodemque respectu, sub quo cum tertio convenientes reperiebantur, tandem statuenda est. Hinc S. Thomas: „Si aliqua duo sunt idem, *secundum id, quod idem sunt,* in quocumque est unum, et alterum".[1])

---

[1]) In 1. dist. 33. qu. 1. a. 1. ad. 2.

Quaestio sexta.

De distinctione.

Thesis 99.

Distinctio omnis in realem dividitur et in rationis distinctionem.

Sicut unitati multitudo, ita identitati distinctio opponitur. Est enim identitas unitas quaedam plurium in entitate; ast distinctio istiusmodi unitatis absentiam dicit. „Distincta enim sunt, quorum unum non est aliud".[1]) Hinc et definitur: *Carentia unitatis inter plura.* „Hic vero, ait Suarez, cavere oportet aequivocationem horum terminorum *distingui*, *differre* et esse *diversum.* Ait enim Aristoteles 5. metaph. c. 9., lib. 10. c. 5. non esse idem differre et esse diversa; nam differre dicuntur, quae in aliquo conveniunt et in alio distinguuntur; esse autem diversa dicuntur etiam illa, quae in nullo conveniunt: unde esse diversum videtur esse quid superius ad differre, ut idem Aristoteles dicit lib. 4. c. 2."[2]) Quare S. Thomas „*differentia,* inquit, in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt; oportet enim in his aliquid adsignari, secundum quod differant, sicut duae

---

[1]) Id. cont. gentil. I. 71.

[2]) L. c. n. 6.

species conveniunt in genere, unde oportet, quod *differentiis* distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, quo differant, sed se ipsis *diversa* sunt".[1])

Itaque distinctio est carentia unitatis inter plura. Quae quidem plura aut sunt re ipsa ac simpliciter plura aut non sunt re ipsa, sed sola mentis cogitatione plura. Sunt igitur aut plures res aut plures eiusdem rei conceptus. Atqui ubi plures sunt res, ibi distinctio, quae inter eas invenitur, perspicue est realis; sin autem plures sint eiusdem rei conceptus, distinctio, quae adest, alia, quam rationis esse non potest, nam carentia unitatis, quae exstat, tota a mentis conceptibus proficiscitur, dum reapse est nulla.

Scholion. Distinctio realis dividitur 1) in *realem maiorem* (sive absolutam vel realissimam), quae locum habet inter substantias numero saltem separatas (inter Socratem et Platonem) vel etiam inter principia substantiam compositam constituentia, quorum alterum non est alterum (corpus et anima); 2) in *realem minorem* vel *modalem*, quae versatur circa substantiam eiusque modificationes, quae nempe salva essentia abesse possunt vel adesse (e. g. inter terram eiusque motum); ceterum hanc modalem dicimus realem non ac si modus re a suo subiecto distingueretur, sed quod subiectum citra mentis cogitationem sine tali modo esse potest; 3) in *positivam* et *negativam*, quarum prior est inter res positivas, altera inter ens et non ens (inter lucem et tenebras etc.).

[1]) Cont. gentil. I. 17.

Thesis 100.

Distinctionis realis 1. indicium est realis origo unius ab alio; 2. mutua unius ab alio separabilitas, neque tamen hoc indicium negative urgere licet; 3. indubium eiusdem distinctionis indicium non est separabilitas, quae mutua non sit.

Dem. 1. Nulla res a se ipsa originem ducere potest; ubi igitur aliquid ab aliquo vere est ortum, unum non est aliud et re distinguuntur. „Quae conditio adeo efficax est ad distinctionem realem constituendam, ut ne maxima quidem unitate essentiae impediri possit, quominus illam efficiat, ut patet in personis divinis".[1])

2. Mutua separabilitas adest, ubi duo ita possunt separari, ut separata persistant. Quum igitur a se ipso nihil possit separari, ubi unum ab alio separari potest, realis distinctio locum habeat oportet. Neque tamen inde licet concludere, quaecunque sint realiter distincta, ea mutuo esse separabilia. Praeterquam enim quod leges dialecticae eiusmodi conversionem propositionis universalis affirmantis vetent, tunc solum id affirmari posset, si constaret, omnia et sola mutuo separabilia esse realiter distincta, quod tamen demonstrari nequit, quoniam divinae personae, etsi realiter ab invicem distinctae sunt, separari tamen ab invicem non possunt. Ergo etiam negative indicium istud distinctionis realis urgere non licet in hunc modum: Quaecunque non sunt mutuo separabilia, non sunt realiter distincta. Etenim haec conclusio foret falsa et iniusta, siquidem sana logica reprobet hunc ratiocinandi modum: Quae sunt mutuo separabilia, sunt realiter distincta; ergo quae non sunt mutuo separabilia, non sunt realiter distincta. Supponit namque hoc ratiocinium, antecedens simpliciter posse converti, id quod falsum est.

---

[1]) Fonseca, l. c. lib. 5. c. 6. qu. 6. sect. 1.

3. Est separabilitas *non* mutua, ubi duorum, quae separari queunt, alterum tantum separatione facta manere potest. Potest igitur separabilitas non mutua locum habere, ubi duo re ipsa atque etiam ratione sola distinguuntur. Sic anima bruti separata a corpore manere nequit, manente tamen corpore, et nihilominus re a corpore suo distinguitur. Item certum est, manere quantitatem cerae, etiamsi evanescat eius figura haec vel illa, et nihilominus sola ratione distinguuntur. Ergo separabilitas non mutua indubium realis distinctionis indicium non est.

Thesis 101.

Duplex secernenda est rationis distinctio, altera, quae purae mentalis sive rationis ratiocinantis; altera ac potissima, quae rationis ratiocinatae sive virtualis vel distinctio cum fundamento in re ac formalis adpellatur.

Dem. „Haec, scribit Suarez, duo distinctionum rationis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum, ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine *ad eumdem conceptum* adaequatum seu simplicem eiusdem rei solum per quamdam repetitionem vel comparationem eius, quae in mente fit. Sic enim distinguitur Petrus a se ipso vel in ratione subiecti et praedicati, quando de se ipso enuntiatur, vel in ratione termini et subiecti relationis, quando idem sibi dicitur. In his enim et similibus distinctionibus rationis idem est atque integer conceptus Petri solumque fit quaedam repetitio et comparatio eius. At vero posterior distinctio rationis fit *per conceptus inadaequatos* eiusdem rei; nam licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum

tamen exacte concipitur totum id, quod est in re".[1]) Itaque rationis distinctio generatim quidem in carentia unitatis inter plures eiusdem rei conceptus nititur; sed tamen fieri potest, ut per hos conceptus *idem de eadem re* aut *diversa de eadem re* concipiamus. Sed ubi idem de eadem re quamquam per varias notiones concipimus, istae quidem notiones re vera diversae non sunt, quoniam idem menti exhibent, neque etiam notis inter sese differre possunt, quin imo eiusdem potius notionis repetitio quaedam adest, quam vera notionum diversitas. Tales notiones sunt clara et distincta eiusdem rei notio, definitum ac definitio, concreta et abstracta notio (homo et humanitas) aliaeque. Unde haec distinctio in rebus nullum fundamentum habet, quoniam omnis ista conceptuum diversitas unice a mente proficiscitur. Recte igitur distinctio pure mentalis vel rationis ratiocinantis nominatur. Sin vero per varias notiones diversa de re eadem concipimus, hae quidem notiones, quippe diversa menti exhibentes, notis inter sese differunt. Sic igitur a sola mente haec distinctio non fit, sed in rebus ipsis fundatur. Fieri enim nequit, ut unius rei varias notiones concipiamus nisi illa res varias rationes menti considerandas obiiciat atque ita pluribus, quae diversis notionibus concipimus, aequivaleat et *virtualiter* sit multiplex. Ipsa etiam notionum diversitas declarat, omnes quidem notiones istas eandem rem exhibere, nullam autem adaequate, sed singulas inadaequate tantum eam repraesentare diversaque de re eadem menti exhibere. Ex quibus intelligitur, distinctionem hanc „proprie et per se non esse nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse vel inadaequate, quia quum haec distinctio non sit in re neque in obiecto cognito, solum consistit in quadam denominatione a conceptibus mentis et ideo requirit

[1] L. c. sect. I. n. 5.

distinctionem saltem in ipsis conceptibus et in denominatione, quae ab illis sumitur; haec autem distinctio conceptuum respectu rei, quae in se omnino una est, nunquam est nisi ob imperfectionem ipsorum conceptuum. Quapropter intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam, quae ab intellectu finito et imperfecte concipiente fieri potest".[1])

Exploratum igitur est, hanc distinctionem rationis non esse distinctionem veram atque actualem inter ea, quae hac distinctione distinguuntur, quum una numero res variis modis concepta sit, sed tamen hanc distinctionem habere fundamentum in re, quia res ipsa quasi occasionem menti praebet diversos conceptus ipsius formandi. Hinc ergo est, cur huic distinctioni nomen sit factum distinctionis virtualis, cum fundamento in re, rationis ratiocinatae, quia non est omnino opus mentis, sed ex occasione fit, quam res, circa quam mens ratiocinatur, ipsa praebet; etiam id patet, cur *formalis* adpelletur, nam quae hac distinctione sunt distincta, definitione differunt, quae vero definitione differunt, formaliter distingui dicuntur, quoniam ratio formalis idem est ac definitio, siquidem haec quid res sit sive formam eius exponit.

Paulo secus. Mens nostra ob suam imperfectionem ibi distinguere cogitur, ubi nulla est in re ipsa distinctio. Rerum enim essentias non intuemur ac propterea ex earum manifestationibus externis eas cognoscere studemus. Quare quum uno conceptu quid res sit haud assequamur, inde est, cur varios conceptus eiusdem rei formantes ad pleniorem eius notitiam progrediamur. Quoniam autem res ipsa apta est, ut variis conceptibus possit concipi, hinc virtualis distinctio in ipsa re fundamentum suum habet.

---

[1]) Id. ib. n. 8.

Thesis 102.

Praeter distinctionem realem et rationis alia non est, quae sit quasi media inter utramque; quapropter distinctio formalis Scotistarum est reprobanda.

Dem. 1. Distinctio inter realem rationisque distinctionem media aut in rebus est aut non est in rebus. Si in rebus est, est realis; ibi namque exstat distinctio actualis in rebus, ubi adsunt plures res et hinc alia ab alia actu est distincta, quia actu sunt plures. Sed ubi plures exstant res, ibi distinctio realis locum habet. Sin autem non est in rebus, evidenter non est nisi rationis. Etenim quae distincte concipiuntur aut sunt realiter unum aut sunt realiter multa. Si illud obtinet, distinctio est rationis, quoniam id, quod distinguitur, est una arithmetice res; hinc ex sese indistincta res ratione distinguitur. Sin vero multa sunt, re sunt distincta, siquidem ex sese multae adsunt res, quarum alia non est alia, consequenter citra mentis operationem sunt distinctae; quocirca realis ibi distinctio invenitur.

2. Scotus[1]) tertiam quandam distinctionem praeter recensitas inducere videtur, quam admittentes eius sectatores „*formalem ex natura rei*“ nominarunt. Quam quidem distinctionem inter *gradus metaphysicos* adesse volunt. Sunt autem gradus metaphysici „praedicata quaedam essentialia eidem individuo convenientia et inter se ordinem quendam superiorum et inferiorum habentia“.[2]) Sic de Socrate dicimus, esse *substantiam*, *viventem*, *animal*, *rationalem* etc. Porro haec praedicata dicuntur *gradus*, quia *gradatim* quasi in rei cognitionem nos deducunt; *metaphysici* vero dicuntur, quod

---

[1]) In 1. dist. 2. qu. 7. et alibi.

[2]) Semery Remus, trien. phil. I. disp. 2. qu. 2. a. 1.

non exhibent physicas obiecti proprietates. Itaque inter hos gradus distinctionem interponunt Scotistae, quae nec realis sit nec rationis, quoniam, inquiunt, maior sit hac ac minor illa. Quam formalem ex natura rei nuncupant, quod non sit inter res et res neque inter varios conceptus, sed inter rei unius *formalitates*, quae licet eiusdem sint rei et ideo re ipsa quoddam unum, attamen *diversae* sint actu et de facto citra mentis operationem. At vero dicimus, huius distinctionis necessitatem non posse demonstrari. Namque sine negotio diversa ista praedicata, diversis conceptibus repraesentata, ope distinctionis rationis explicare valemus. Insuper tria sunt, ob quae Scotistae istam distinctionem poscunt. Ac primo quidem, ut explicent, cur de una numero re possint vere contradictoriae propositiones enuntiari. Quamvis enim, aiunt, possimus dicere, hominem esse animal rationale, verumtamen de animali hominis, prout est animal, non posse nos praedicare, ipsum esse rationale. Deinceps vero, ut explicent, cur diversi conceptus unius rei concipere possimus; tertio demum, ut explicent, cur una res possit variis definitionibus definiri. Atqui, reponimus, eo ipso, quod res una virtualiter sit multiplex et ita varias rationes obiiciat menti considerandas, contradictoria de hac re affirmare licet. „De eo, ait S. Thomas, quod est idem secundum rem, sed ratione differens nihil prohibet praedicari contradictoria, ut dicit philosophus (3. physic. com. 21.), sicut patet, quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis, et secundum quod est principium, non est finis et e contrario".[1]) Deinde eo ipso, quod res in se una varias menti obiicit rationes considerandas, et *concipi* potest et *definiri* potest, quatenus est hoc vel illud vel aliud. Ergo unius rei et varios conceptus et varias definitiones formari possunt eo, quod *ratio* varia in eadem distinguere valet.

[1]) De pot. qu. 7. a. 1. ad 5.

Scholion. Thomistae quidam inter enarrata praedicata statuunt distinctionem *virtualem intrinsecam*, quam definiunt, ut sit rei in se indivisibilis virtus illa, qua citra omnem intellectus operationem capax est suscipiendi in se praedicata contradictoria ac si realis in illa exstaret distinctio. Sicut enim recte dicimus, animam non esse extensam, corpus vero esse extensum, quia nempe re distinguuntur, ita recte dicere possumus, animal est radix sensationum, rationale non est principium sensationis, idque ideo iuste dici potest, quia in una numero re (puta in homine) est distinctio virtualis intrinseca, qua fit, ut de subiecto in se uno atque indistincto ea vere praedicari possint, quae alioquin non possunt praedicari nisi de subiectis re distinctis; praedicantur proinde illa ac si vera ac realis in tali subiecto adesset distinctio. Ceterum Thomistae affirmant, hanc distinctionem *actualem* non esse, sed esse virtualem, videlicet capacitatem rei unius, quae praevertat omnem intellectus operationem, ad suscipienda simul praedicata contradictoria. — At vero quum haec distinctio iamdudum a plerisque etiam Thomistis fuerit reiecta et nunc prorsus fere sit oblivioni data, sane non est, quod in ea ponderanda immoremur.

Quaestio septima.

De vero.

Thesis 103.

Verum recte definitur, ut sit ipsum ens, quatenus est cognoscibile.

Dem. 1. Iustam esse hanc veri definitionem vel ipsa quotidiana loquendi consuetudo demonstrat. Verum enim id existimant omnes, quod suis de rei cuiuslibet natura essentiave formatis conceptibus conforme reperiunt. Sic verum dicimus amicum, verum aurum, ubi hominem vel metallum nostris de amico aurove formatis conceptibus conformes invenerimus. Sic „ad profitendum Eucharistiae mysterium dicere solemus, hostiam consecratam esse verum corpus Christi; ubi per *verum corpus* nihil aliud significamus, quam illud idem corpus, quod per proprium et verum conceptum corporis Christi repraesentatur. Et similiter ad confitendum mysterium Incarnationis dicimus, Deum esse verum hominem id est habere illam naturam, quam in essentiali specie hominis vere concipimus".[1]) Sed quivis facile assequitur, haudquaquam requiri, ut res *actu* intellectui nostro sit conformis, quo demum vera existat. Sic cuncta

[1]) Suarez, l. c. disp. 8. sect. 7. n. 25.

entia, vel ipsa possibilia, vera esse concipimus, quamvis actu singula non cognoscamus. Unde res non dicuntur verae ob veritatem nostrae cognitionis, cuius sint obiectum, neque ex ea acquirunt veritatis rationem. Tametsi igitur res a nobis verae non denominentur, nisi rerum notiones a nobis conceptas cum ipsis rebus comparaverimus hasque illis conformes invenerimus, sed tamen confestim intelligimus, res citra mentis nostrae operationem *in se* ita esse comparatas, ut intellectui nostro conformes esse possint. Quum vero res eatenus tantummodo intellectui nostro conformes esse possint, quod sint cognoscibiles, verae pariter sunt, quatenus sunt cognoscibiles. Hinc generatim ens recte dicimus esse verum, quatenus sit cognoscibile. Quod quidem S. Thomas saepenumero atque constanter docet. Ex innumeris paene locis paucos excitemus. „Comparatio, inquit, entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat; quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc *formaliter ratio veri* perficitur". Itaque „unumquodque ens in tantum dici, tur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui"[1]) adeoque cognoscibile.

2. Luculenter, quod volumus, vulgaris quoque veri definitio comprobat. „Est enim veritas adaequatio rei ad intellectum"[2]), ait S. Bonaventura, cui adsentitur S. Thomas, „veritas, inquiens, consistit in adaequatione intellectus et rei"[3]) ac „per conformitatem intellectus et rei veritas definitur".[4]) Sed duplici modo ista adaequatio sive conformitas considerari potest. Nimirum vel ita, ut intellectus adtendatur, qui conformis est rei, vel ita, ut res adtendatur, quae conformis est intellectui. Hinc S. Thomas, „quod, inquit, dicitur, quod

---

[1]) De verit. qu. 1. a. 1. et qu. 21. a. 1.

[2]) In 1. dist. 40. a. 2.

[3]) 1. p. qu. 21. a. 2.

[4]) Ib. qu. 16. a. 2.

veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere".[1]) Et quidem adaequatio intellectus cum re exhibet veritatem *logicam;* hanc describit S. Hilarius, ubi verum definit: „Verum est declarativum aut manifestivum esse"; de quo S. Thomas „hoc, inquit, pertinet ad veritatem, secundum quod est in intellectu".[2]) Qua de re veritatem logicam definire solent: „*Conformitatem intellectum inter et rem*". Ubi vero adaequatio rei cum intellectu sive „rei secundum ordinem ad intellectum"[3]) adtendatur, ratio formalis veritatis ontologicae sive metaphysicae exprimitur, quam definiunt: „*Conformitatem rem inter et intellectum*". De qua nos in praesenti disserimus. Est autem a veritate cognitionis nomen veri translatum ad significandam eam entis proprietatem, qua aptum est, ut intellectui conformetur. „Quum, ait S. Thomas, verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur. ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet ordinem ad intellectum".[4]) Etsi igitur verum „secundum sui primam rationem est in intellectu"[5]), res tamen vera dicenda est et ipsa, quod „habet aliquem ordinem ad intellectum", cui nempe conformis est vel conformari potest hincque quod cognoscibilis est. Sic autem denominantur res verae „a veritate, quae est *in re ipsa*, quae nihil est aliud, quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans".[6]) Quamobrem veritas est in rebus, „secundum quod natae sunt facere de se veram adprehensionem"[7]) sive quod aptae sunt, ut vere concipi possint i. e. quatenus cognoscibiles sunt. Itaque verum bene definitur esse ens, quatenus est cognoscibile.

---

[1]) Ib. a. 1. [2]) Ib. [3]) Id. ib. [4]) Ib. [5]) Id. ib. a. 2.
[6]) Id. de verit. qu. 1. a. 4.
[7]) Id. ib. a. 8.

Thesis 104.

„Hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus".[1])

Dem. 1. Ratio formalis veri non potest ita esse ipsa rei entitas, ut praeter hanc nihil dicat, alioqui tam re quam ratione idem prorsus foret atque ens ipsum, consequenter entis proprietas non existeret. Itaque „verum addit supra ens, sicut et bonum et unum; nullum tamen eorum addit aliquam differentiam *contrahentem* ens, sed rationem, quae consequitur omne ens, sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum *rationem ordinis ad cognitionem*".[2]) Id quidem sibi ubique consentiens saepissime S. Thomas ponit, rationem formalem veri collocans modo in „comparatione" et „correspondentia" et „adaequatione rei et intellectus"[3]), modo in eo, quod enti „superaddat habitudinem adaequationis ad intellectum"[4]) atque „habeat aliquem ordinem ad intellectum"[5]) sive rationem ordinis ad cognitionem"[6]) exprimatque „convenientiam entis ad intellectum"[7]), ex quo concludit, verum esse ens prout est „cognoscibile" idemque esse ac rei „intelligibilitatem"[8]) atque demum ad ens „addere relationem quamdam".[9])

---

[1]) Id. ib. a. 1.
[2]) Id. in 1. dist. 19. qu. 5, a. 1. ad 3.
[3]) Id. de verit. qu. 1. a. 1.
[4]) Ib. a. 8.
[5]) 1. p. qu. 16. a. 1.
[6]) In 1. dist. 19. qu. 5. a. 1. ad 3.
[7]) Id. de verit. qu. 1. a. 1.
[8]) 1. p. qu. 16. a. 3.
[9]) In 1. dist. 8. qu. 1. a. 3.

2. Verum, quum dicat ipsum ens, prout conforme est vel esse potest cognitioni, enti addere nequit intrinsecum quiddam ac positivum ex natura rei ab ipso ente distinctum, ut supra (thes. 78.) vidimus. Quoniam vero cognitionem intellectus significat respicitque, cui ens conforme est vel esse potest seu a quo repraesentatur vel repraesentari potest, hinc verum relationem enti addere intelligimus. Quae quidem relatio *realis* non est, iuxta ac si ratio formalis veri consisteret in relatione reali ad aliud, ad quod scilicet relatum ens demum nomen veri acquireret; praeterquam enim quod in Deum, summe verum, eiusmodi relatio sive ad aliud extra se sive ad aliud intra se atque adeo a Deo re distinctum cadere non potest, evidenter quaevis res creata citra talem relationem ad divinam ideam omne id habet, unde vera sit dicaturque. Namque fundamentum relationis prius naturâ est, quam ipsa relatio; sed istius quidem relationis fundamentum foret ipsa creaturae *entitas;* ex hac autem entitate sua ens creatum cognoscibile est vero conceptu, quum eâ ipsâ sit vere constitutum hoc illudve ens atque proinde praecisa tali relatione intelligi possit, esse verum ens. Neque etiam verum enti addit relationem *rationis* proprie dictam, ita ut verum formaliter in relatione rationis consistat. Etenim talis relatio mera mentis est fictio, quum ante non sit, quam a mente fingatur. Atqui veritas rerum eiusmodi fictionem non requirit neque proprietas entis in tali fictione consisere potest. Nihilominus quum verum significet ipsam rei entitatem seu ipsum ens, simulque tamen significet notetque cognitionem intellectus, cui ens conforme sit possitve esse, sane verum sine relatione rationis neque concipere neque explicare valemus. Ut igitur intimam illam cuiusvis entis indolem, proprietatem qualitatemque, qua ex sese et naturâ sua aptum est, ut cognoscatur seu intellectui essentiam suam vere exprimenti conforme sit

ac respondeat, recte exponamus, verum ad ens addere dicimus „conformitatem sive adaequationem“, „relationem quandam“ atque hac „correspondentia et adaequatione formaliter perfici“ seu in hac situm esse, hinc implicare „ordinem et habitudinem ad intellectum“ et quae sunt reliqua.

3. Veritas non est mera quaedam denominatio extrinseca. Dicitur enim denominatio extrinseca illa, quae petitur ex aliquo, quod rei, cui denominatio tribuitur, est extrinsecum; sic *esse cognitum*, quod obiecto propter cognitionem mentis tribuitur, est denominatio extrinseca. Atqui veritas in tali denominatione extrinseca consistere nequit. Etenim obiectum necessario natura prius est, quam potentia sive facultas, cuius dicitur obiectum. Ergo ens prius quam cognoscatur, intrinsece aptum sit oportet, ut possit esse terminus facultatis intelligentis. Neque igitur ex cognitione mentis, sed ex ipsa sua intrinseca aptitudine et qualitate enti convenit, ut sit verum. Atqui hanc entis qualitatem modo rei omnino convenienti exponentes ens ideo verum esse dicimus, quod est intelligibile atque ea de re verum enti addere conformitatem sive adaequationem et respectum ad intellectum. Tametsi ergo, ut supra diximus, a veritate cognitionis translatum sit nomen veri ad significandam illam cuiuslibet entis qualitatem, quae conformitate et adaequatione cum intellectu continetur, haec tamen denominatio prorsus diversa est ab illa extrinseca denominatione, de qua supra diximus. Possunt quidem res verae dici extrinseca denominatione eaque ex cognitionis veritate desumtâ; sicut enim illud, quod efficit sanitatem, sanum dici potest, nomine ex sanitate animalis ideoque ex forma in alio inhaerente petito, ita res verae dici possunt, quia efficiunt veram cognitionem, nomine iterum ex forma in alio inhaerente arcessito; sed tamen secundum hanc denominationem verum non accipimus, quum tamquam proprietatem

entis illud contuemur. Neque enim ex eo ens in praesentia verum a nobis dicitur, quod efficiat veritatem intellectus, ita ut ex forma in intellectu inhaerente et sic extrinsece verum dicatur et sit, sed contra ex ipsa sua entitate, ut quae conformitatem cum alio habeat vel habere possit, verum est et dicitur ac propterea nomen habet ex forma sibi inhaerente. Optimis verbis haec quidem S. Thomas exponit: „Denominantur, ait, res verae a veritate, quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate, quae est in animali et non sicut a forma inhaerente; sed (denominantur res verae) a veritate, *quae est in ipsa re*, quae nihil est aliud, quam *entitas intellectui* adaequata vel intellectum sibi adaequans, sicut *a forma inhaerente*, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur".[1]) Itaque *esse realiter verum* non est denominatio extrinseca, sed est denominatio intrinseca arcessita ab ipsa rei entitate habente conformitatem cum intellectu.

Scholia. 1. Triplici ratione, auctore S. Thoma, verum a variis scriptoribus reperimus definitum. Ac primo quidem sunt definitiones, quae subiectum et fundamentum veritatis magis, quam ipsam formalem veri rationem proferunt; tum aliae hanc rationem illustrant; denique aliae effectum veri, nempe cognitionem mentis a veritate rei effectam, notant. De quibus S. Thomas: „Entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus; secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id, quod praecedit rationem veritatis et in quo verum *fundatur;* et sic Augustinus definit (Soliloqu. c. 5.): *verum est id, quod est*, et Avicenna (in 11. metaph. c. 2.): *veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est rei*, et quidam sic: *verum*

---

[1]) De verit. qu. 1. a. 4.

est indivisio esse et eius, quod est. Et alio modo definitur secundum id, quod formaliter rationem veri perficit, et sic dicit Isaac, quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*, et Anselmus (de verit. c. 12.) veritas est *rectitudo sola mente perceptibilis;* rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur, secundum quod philosophus (metaph. 4. com. 27.) dicit, quod definientes verum dicimus esse, quod est, aut non esse, quod non est. Et tertio modo definitur secundum effectum consequentem et sic definit Hilarius, quod verum est *manifestivum et declarativum esse*, et Augustinus in lib. de vera relig. (c. 36.): veritas est, *qua ostenditur id, quod est*, et in eodem (c. 31.): veritas est, *secundum quam de inferioribus iudicamus*".[1]) Paulo secus alibi ipse Aquinas et Suarez aliique has definitiones explicant.[2])

2. Ut de veritate rei disseruimus, sic Scholastici de veritate cognitionis disserere solent. Veritas cognitionis et ipsa ad actum mentis nihil reale et intrinsecum addit, sed tantum notat, obiectum ita sese habere, ut per actum repraesentatur. Dicit igitur veritas cognitionis talem repraesentationem, quae adsignificet, ipsam comitans obiectum ita sese habere, sicut cognitione repraesentatur. Et denominatio veri huic cognitioni facta licet a mente non fingatur, omnino tamen intrinseca non est, quoniam partim a forma inhaerente, partim a comitante eam obiecto, ita scilicet sese habente sicut cognitione repraesentatur, est desumta. Neque enim ad hanc veritatem sola repraesentatio satis est, sed simul obiectum eam comitans eique respondens ita se habere necesse est, sicut cognitione repraesentatur, siquidem haec veritas includit intrinsecum ordinem ipsius actus ad obiectum sibi respondens itaque se habens uti repraesentatur. Sed de his satis, quum ad nos nunc quidem vix pertineant.

[1]) De verit. qu. 1. a. 1.

[2]) Cf. 1. p. qu. 16. a. 1. ad 2; Suarez l. c. disp. 7. sect. 7. n. 2.

Thesis 105.

Verum adtributis entis recte adnumeratur.

Dem. Quae adtributa entis postulant, in vero ea reperiuntur, ergo adtributis entis est adnumerandum. Namque

1. Ex iis, quae superius diximus, consequitur, denominationem veri nullatenus a mente confingi, sed, quamvis alterius rei, intellectus scilicet, consortium adsignificet, intrinsecam esse atque ab aliquo intrinseco ipsâ videlicet entitate, esse petitam. Verum enim dicitur ens a veritate, quae est in ipso „sicut a forma inhaerente", ut a S. Thoma audivimus. Etenim „per eandem formam nata est facere de se veram adprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet".[1])

2. Verum et ens reciprocantur. Omne enim ens ex sese aptum est, ut vera notione concipi possit, quin omne ens actu conforme est ideis exemplaribus divinis, quia est ens. Ergo omne ens est verum. Hinc S. Thomas, „unumquodque, inquit, in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile".[2]) Sic autem „verum, quod est in rebus, convertitur cum ente".[3])

3. Etsi verum necessario ens includit, aliquid tamen ad ens addere intelligitur, „nam veritas rerum existentium (extra animam) includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum".[4])

4. Denique sufficienter ab ente distinguitur. Tametsi enim „verum non potest adprehendi nisi adprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri",

---

[1]) S. Thomas, de verit. qu. 1. a. 8.

[2]) 1. p. qu. 16. a. 3.

[3]) Id. ib. ad 1.

[4]) Id. de verit. qu. 1. a. 8.

„sed tamen potest intelligi ens ita, quod non intelligatur eius intelligibilitas“ seu, quin „adprehenderetur ratio veri“.[1])

5. Et sic demum „sicut cibus denominatur sanus a *qualitate* sua, a qua sanus dicitur“, ita de ente dicitur verum tamquam *qualitas* ac proprietas eius.

Quibus quum notae ab entis adtributo postulatae contineantur, recte verum entis adtributis adnumeratur.

Thesis 106.

Res dicuntur verae primo ac per se ad intellectum divinum, per accidens vero atque posterius ad intellectum humanum comparatae.

Dem. 1. „Veritas, ait S. Thomas, proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur *per relationem ad intellectum*, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva et conservativa sanitatis animalis“.[2]) Atqui omnis res primo ac per se, essentialiter atque necessario ad intellectum divinum refertur atque ex eo vera est primo ac per sese ob comparationem ad intellectum divinum. Enimvero 1) ens increatum non modo essentialiter ac necessario adaequat intellectum divinum, sed prorsus etiam identicum est cum ipso: „Esse autem Dei, ait S. Thomas, non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere“[3]); 2) entia creata adaequant intellectum divinum per se ac primo, quum eorum sit causa exemplaris in *actu*. „Veritas, quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum divinum eis insepara-

[1]) Id. 1. p. qu. 16. a. 3. ad 3.
[2]) Id. de verit. qu. 1. a. 4.
[3]) 1. p. qu. 16. a. 5.

biliter communicatur; non enim subsistere possent nisi per intellectum eas in esse producentem"[1]; 3) entia cuncta possibilia necessario atque essentialiter referuntur ad intellectum divinum eumque adaequant, quum sit causa eorum exemplaris in potentia ultimaque eorum ratio sit ipse Deus. Unde quodlibet „per formam suam imitatur artem divini intellectus"[2]) et in universum „res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum, qua sunt in mente divina".[3])

2. „Veritas, ait S. Thomas, quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum est quodam modo rebus accidentalis, quia posito, quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent".[4]) Insuper res tametsi non semper neque omnes actu cognoscuntur ab intellectu humano, sunt tamen eiusmodi, ut ab eo cognosci queant. Atqui hoc sufficit, ut etiam respectu intellectus creati rebus tribuatur veritas, quamvis accidentalis sit et posteriori veluti loco eis conveniat. „Per prius, pergit S. Thomas, inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum, quam humanum, quum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodam modo quasi ad effectum in quantum intellectus a rebus scientiam accipit".

3. Utramque theseos partem S. Doctor egregie sic confirmat: „Res intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod

---

[1]) Id. de verit. qu. 1. a. 4.
[2]) Id. ib. a. 8.
[3]) Id. 1. p. qu. 16. a. 1.
[4]) De verit. qu. 1. a. 4.

domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem ad intellectum comparatur, a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens, sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet".[1])

4. Denique cognitio seu conceptus intellectus, quocum res comparata nominatur vera, hoc ipso quandam *normae* rationem sibi induit. Ad hanc enim normam res exactae, ubi eidem conformes sunt esseve possunt, verae dicuntur. Cuiusmodi norma non modo exprimat oportet, quod res est sitque necesse est, sed etiam ut rationem causae exemplaris respectu rei, cuius est norma, contineat, requiritur. Iam vero nostri conceptus tametsi esse rerum exprimant, causae tamen exemplares rerum non sunt, dum intellectus divini ideae causae omnium rerum, quae sunt possuntque esse, re vera existunt. Propria igitur norma veritatis rerum divinae sunt ideae, impropria nostri conceptus. Unde primo et per se verae dicendae sunt res ad intellectum divinum comparatae, posterius ac veluti per accidens verae dicuntur ob conformitatem, quam habent vel possunt habere cum intellectu nostro. Itaque, ait S. Thomas, „prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio permaneret".[2])

---

[1]) I. p. qu. 16. a. 1.
[2]) De verit. qu. 1. a. 2.

Thesis 107.

„Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino".[1])

Dem. Kant cum Kopernico semet comparans, ut hic primus quidem non solem, sed spectatorem moveri invenerit, sic sese primo reperisse putat, conceptus nostros non ex rebus, sed e contrario res ex intellectu pendere.[2]) Quem quidem errorem iam Aristoteles et postmodum universa schola[3]) reprobavit, quin nemo est, qui absurdam hanc esse sententiam compertum non habeat. Namque res ideo minime existere atque has illasve esse, quod a nobis cognoscantur, sed quia existant sintque hae vel istae, propterea a nobis cognosci posse, omnes scimus experti. Atque id quidem est, quod adseveramus ponentes, res ad nostrum intellectum referri tamquam mensuram ad mensuratum. Thesin S. Thomas his demonstrat: „Res naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem".[4]) Itaque rebus creatis necessario competit conformitas cum intellellectu divino, qui est prima earum causa earumque exemplar. Quum igitur causa et exemplar se habeat ad id, cuius causa est et exemplar, ut mensura ad mensuratum, „intelligere divinum est mensura et causa omnis alterius

[1]) Id. ib.

[2]) Krit. der rein. Vernunft p. XV.

[3]) Cf. S. Thom. in 10. metaph. lect. 2.

[4]) De verit. l. c. a. 2.

esse".[1]) Accedit, quod insuper res creatae eatenus sunt vel esse possunt, quod sunt conformes intellectui divino, e contrario autem quia sunt aut esse possunt, ideo conformes esse possunt intellectui nostro, hincque „patet, quod res naturales, e quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X. Met. c. 1., sed sunt mensuratae ab intellectu divino".[2])

Ceterum alius est intellectus *speculativus*, alius intellectus *practicus*. Etiam intellectus practicus humanus est mensura eorum, quae opere exequitur. „Res aliter, ait S. Thomas (l. c.), comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio eorum, quae per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus (determinatus) ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum". Quam ob causam res arte factae ob conformitatem cum intellectu artificis, quippe earum norma, verae nuncupantur.

Scholion. Actus liberi eadem ratione, qua res reliquae, quarum nimirum Deus est causa *adaequata*, ad intellectum divinum referri non possunt. Eorum igitur veritas transcendentalis explicanda est ex conformitate, quam habent cum intellectu divino eos non determinante ad existentiam, sed subaudita libera voluntatis determinatione eosdem cognoscente. Sed haec quidem huc non pertinent.

Thesis 108.

Ens absolutum est summa et prima veritas in essendo.

Dem. Rei cuiuslibet veritas ipsa eius *essentia* sive *entitas* est, quatenus haec adaequat sibi intellectum, a quo cognoscitur cognoscive potest. Quamob-

[1]) Id. 1. p. qu. 16. a. 5. [2]) Id. de verit. l. c.

rem haec veritas dici potest *essentialis* vel veritas *in essendo*. Itaque quum veritas in essendo sit ea rei proprietas, qua intellectum sibi adaequat vel, quod idem est, sit ipsa res sub ratione cognoscibilitatis, ut aiunt, spectata, evidenter efficitur, quo maior sit atque perfectior entitas sive essentia rei, eo maiorem etiam atque perfectiorem esse eius cognoscibilitatem. Quocirca infinita essentia et esse absolutum infinite est intelligibile. Quod quum sic se habeat, sequitur, id, quod maxime est, maxime etiam verum esse veritate essentiali, et quod est ipsum esse absolutum, ipsam etiam esse veritatem in essendo. „Quum, ait S. Thomas, eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2. metaph. (tex. 4.), quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem". Sed „solius Dei suum esse est sua essentia", h. e. solus Deus est ens per essentiam. „Unde relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam".[1]) Praeterea essentia infinita in sua infinita intelligibilitate non solum conformatur intellectui divino eumque sibi adaequat, sed plane *identica* est cum ipso intellectu divino infinitoque. Essentia enim divina cum intellectu divino re unum idemque est, licet nostra consideratione distinguantur atque essentia tamquam obiectum ac ratio intellectionis divinae a nobis habeatur, ita ut Deus per eam et se et cetera cuncta cognoscat. Sicut igitur esse quodvis participatum verum est, quatenus aptum est, ut sibi adaequet intellectum, ita esse absolutum est ipsa prima et summa veritas, quatenus identicum est cum intellectu infinito seu quatenus identice unum est intellectum et intellectio, esse et intelligere. „Veritas, ait S. Thomas, invenitur in intellectu secundum quod adprehendit rem, ut est, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime

[1]) 1. 2. qu. 3. a. 7.

invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas".[1])

Thesis 109.

Ens absolutum est prima veritas in intelligendo ac supremus fons ultimaque ratio cuiusvis veritatis tam ontologicae quam logicae.

Dem. 1. Primo ac proprie vera dicitur *cognitio*, ex eo videlicet, quod rem apprehendit, ut est; hinc omnes verum simpliciter non praedicant nisi de cognitione, et quia nobis notior est veritas cognitionis, quam rerum, ab illa ad has veritatis nomen est translatum. Porro veritas cognitionis dicitur veritas intellectualis vel logica vel demum veritas in intelligendo. De divina etiam veritate loquentes praecipue hanc veritatem in cognoscendo intelligere solemus. Itaque ens absolutum primam esse veritatem in intelligendo eo probatur, quod veritatis intellectualis fundamentum ac principium sit veritas rei. Cognitionis enim veritas inde oritur, quod veritas rei intellectui sese manifestat. Ubi igitur veritas rei intellectui sese non utcumque, sed perfectissimo modo manifestat, ibi tanta erit veritas in intellectu, quanta est in re. Sed divina essentia intellectui divino ita se manifestat, ut non solum ei sit conformis, sed sit plane idem cum eo. Sicut ergo entis absoluti veritas in essendo est summa ac prima, ita summa quoque necessario in eo est ac prima ve-

[1]) 1. p. qu. 16. a. 5.

ritas in intelligendo. Ita namque divina essentia intellectui divino se manifestat, ut huic et essentia divina et cuncta, quae sunt et esse possunt, sint plane manifesta.

2. Quidquid habet rationem entis, ex ente simpliciter absoluto pendet eiusque est analoga quaedam participatio atque imitatio. Sed sicut se habet ratio entis, ita pariter se habet ratio veri. Unde ex ente absoluto aequo modo pendet quidquid habet rationem veri. Quocirca ens absolutum supremus est fons primumque principium cuiusvis veritatis ontologicae sive essentialis. Insuper quidquid est vel esse potest, ideo est vel esse potest, quia divina essentia hoc pacto est imitabilis, atque adeo omne, quod est vel esse potest, ectypus est exemplaris divini; quod si ita est, sane cuncta sicut in essendo ita et in veritate ex ente absoluto tamquam ex supremo fonte dependent.

3. Quum veritas cognitionis in conformitate intellectus cum re cognita consistat, quaeritur, quodnam sit supremum principium ultimaque ratio, cur intellectus noster rebus conformari possit. Respondemus, ultimam hanc rationem esse ens absolutum. Etenim proxima ratio, cur creata mens rebus adaequari potest, eius essentia est ac natura. Quod igitur huius naturae est ratio suprema, etiam suprema ratio ultimusque fons est, cur intellectus noster rebus conformari queat. Id vero esse ens absolutum liquet. Ipsa enim humana mens analoga imitatio est mentis divinae.

4. Existit mira quaedam harmonia inter leges essendi et leges cogitandi, quin imo leges, quibus mentis nostrae actiones reguntur, totidem sunt leges essendi. „Eadem, ait S. Bonaventura (in hexaem. ser. 1.), sunt principia essendi et cognoscendi“. Partem verbi causa maiorem esse toto ideo *cogitare* non valemus, quia maior *esse* nequit; effectum sine causa *cogitare* non possumus, quia rursus effectus sine causa *esse* non

potest. Quin etiam ipsum nomen *veritatis* hanc harmoniam luculenter demonstrat. Verae enim sunt *res* per hoc, quod natae factaeque sunt, ut *intellectui* sese manifestenent; *cognitio* mentis vera est, quia et quatenus conformis est *rebus*. Hanc harmoniam explicare frustra conantur Idealistae. Neque enim explicari potest, nisi admittatur ens absolutum, cuius esse est intelligere, et cuius intelligere est esse, in quo proinde summa et absoluta veritas ontologica identica unaque est cum summa et absoluta veritate intellectuali. Quod quidem ens sicut cuiusvis esse et intelligere ultima est causa, ita est causa, cur res menti et mens rebus possit conformari sive causa est veritatis omnis tam essentialis quam intellectualis.[1])

Scholion. Tandem de veritate morali quaedam subiiciamus. Verba et facta, quibus aliquid significatur, *vera* dicuntur, si consonant rebus significatis. Haec veritas dicitur moralis, et definitur: conformitas inter signa externa internosque animi sensus. Atque sic termini et proportiones, quatenus sunt signa internorum actuum, vera dicuntur, ubi conformia sunt ideis et iudiciis mentis; contra propositio moraliter falsa dicitur *mendacium;* „ille, ait S. Augustinus, mentitur, qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat".[2]) *Verax* denique dicitur, qui praestat, quae pollicitus est.

---

[1]) Cf. Zeitschrift für kath. Theol. V. 660.

[2]) De mendacio c. 3.

Quaestio octava.

De falso.

Thesis 110.

Nulla in rebus ipsis falsitas proprie dicta reperitur, tametsi relatae ad intellectum nostrum improprie falsae nonnunquam dicantur.

Dem. Quaestio non est, utrum mens humana falsa de rebus iudicia ferre possit, sed utrum res ipsae falsae esse et dici queant. Quod quidem negamus. Namque primo verum est adtributum transcendentale entis; sed ens nequit esse falsum, quum quodvis ens aptum sit, ut vera notione cognoscatur. Hinc S. Augustinus: „Si verum esse id, quod est, dixeris, falsum non esse uspiam concludatur".[1]) Deinde ut veritas rerum nulla est citra comparationem ad intellectum, quandoquidem „si uterque intellectus — divinus et creatus — intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret", ita nec falsitas rebus sine relatione ad intellectum competere potest, nam „sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate".[2]) Iam vero nulla res potest esse presse ac proprie difformis nec ab intellectu divino nec ab

---

[1]) Soliloq. II. 8.

[2]) S. Thom. de verit. qu. 1. a. 10.

intellectu humano; ergo proprie falsa esse non potest. Etenim ad intellectum divinum referuntur cuncta vel ut speculativus seu mere cognoscens est vel ut practicus seu producens est. Sed intellectus divinus *cognoscens* necessario habet scientiam omnium perfectissimam et verissimam, quia omnia cognoscit ut sunt. Intellectus autem practicus divinus res producit; unde cuncta perfecte conformia sunt ideis divinis exemplaribus; alioquin Deus aut nescivisset aut non potuisset res condere eo modo, quo eas condendas esse intellexerit; quod absone dicitur.

„Dices: licet hoc sit verum de his, quae Deus per se ipsum operatur, non tamen de his, quae per causas secundas efficit, nam tunc accomodat suam potentiam exequentem activitati causarum secundarum et ideo hinc fieri potest, ut effectus non adaequent ideam artificis, ut videtur contingere in monstris naturae. Respondetur, quum illa non eveniant casu et fortuito respectu Dei, sed ex vera scientia et voluntate eius, necessarium esse, ut etiam haec, quatenus entia sunt, non discordent a divina scientia practica, quia Deus, sicut vult cum causis secundis non impeditis influere ad effectus integros et perfectos perficiendos, ita vult cum eisdem impeditis influere ad efficienda monstra. Unde sicut quando optimus pictor non ex impotentia, sed voluntarie depingit monstrum, illud non dicitur discordare ab arte, neque esse aliquid falsum respectu talis pictoris, ita neque monstra naturae falsitatem habent respectu supremi artificis Dei, quia ea sciens et videns fabricatur, quatenus entia sunt. Quod ideo semper adiungo, quia si haec considerentur quatenus in eis est privatio seu carentia alicuius perfectionis, ut sic non per se fiunt, sed per accidens, neque habent propriam ideam, ad quam conformentur, ut respectu illius vera aut falsa dici possint, sed habent talem defectum, quatenus deficiunt ab alia perfectiori idea; hic

autem defectus vel non est a Deo, ut in defectibus culpae, vel si est ab ipso, ut in malis poenae, non est praeter scientiam et intentionem seu voluntatem eius, et ideo respectu illius non potest dici falsitas".[1])

Sed neque etiam relatae ad intellectum nostrum res proprie falsae dici possunt. Sunt enim aptae, ut adaequent sibi intellectum; ex eo autem falsae minime dici debent, quod falso forsan interdum cognoscantur, secus enim nulla existeret res, ne Deo quidem excepto, quae falsa dici non posset, quod absurdum est. Itaque si intellectus noster in rebus cognoscendis quandoque fallitur, id ex rebus ipsis per sese non provenit, sed vel ex imperfectione mentis vel ex variis impedimentis, de quibus Logici disputant. Quod denique ad intellectum humanum practicum adtinet, is non refertur ad res naturales, sed ad res artificiales. Quae quidem si ideam artificis imitantur, sunt verae; sin autem ab ea dissentiunt, proprie falsae dici non debent; res enim arte facta quatenus difformis est ab idea artificis, quasi casu fit ac per accidens, scilicet ex defectu artificis vel instrumenti etc., consequenter ab idea per sese non procedit. Ceterum etiam tum res talis cognosci potest, qualis est.

Nihilominus res nonnunquam falsae dici solent. Quî id fiat, Suarez, S. Thomam sequens auctorem[2]), *varios modos*, quibus res a nobis falsae denominentur, enarrans ostendit. „Primus (modus), inquit, et maxime usitatus est, propter similitudinem ad rem veram, ratione cuius occasionem falsitatis nobis praebet, ut scilicet, illud existimemus esse, quod non est. Hoc modo aurichalcum dicitur falsum aurum, non propter solam disconvenientiam, quam habet cum vera idea vel conceptu auri; maiorem enim habet plumbum vel stannum,

---

[1]) Suarez, l. c. disp. 9. sect. 1. n. 7.

[2]) 1. p. qu. 17. a. 1.

quae non denominantur falsum aurum; igitur propter similitudinem et speciem auri, quam gerit, ratione cuius facile existimatur esse aurum. Et de hoc modo dixit Arist. 5. Metaph. c. 29. falsa dici quae natura sua apta sunt, ut videantur esse aut quae non sunt aut qualia non sunt, veluti pictura et insomnia; et August. lib. 2. Soliloq. dixit c. 6. eas res falsas esse nominamus, quas verisimiles deprehendimus. Secundo dicitur aliquid falsum, quia est obiectum falsae enuntiationis, quod tamen obiectum est obiective tantum in intellectu. Ita Aristoteles supra, qui addit, in huiusmodi falsis esse latitudinem; nam quaedam sunt etiam impossibilia, ut diametrum esse commensurabile costae; alia vero sunt tantum falsa, ut Petrum currere, si quiescit. Et ad hunc modum idolum dicitur falsus Deus, quia est obiectum falsae opinionis, quod idolum sit Deus. Quo sensu dixit Paulus ad Rom. I. idolum esse mendacium; et I. ad Cor. 8. dixit, idolum esse nihil. Tertius modus esse potest, quando res dicitur falsa, quia non est adaequata vel conformis arti. Hunc posuit D. Thomas et dicit, solum habere locum in rebus arte humana factis; verumtamen Aristoteles illum modum praetermisit, et mihi (ut dixi) valde improprius videtur, parumque communi modo loquendi usitatus; non tamen repugnat talis metaphorica denominatio, ut quia res dicitur vera, quando est arti conformis, falsa dicatur, quando non est conformis; quamquam hoc ipsum magis conveniat ei, quatenus habet aliquid non entis, quam ut entitatem habet". [1])

---

[1]) L. c.

Quaestio nona.

De bono.

Thesis III.

„Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit adpetibile".[1])

Dem. Quum rationem boni in adpetibilitate consistere ponimus, inprimis, ut ex supra expositis satis liquet, eam adpetibilitatem non intelligimus, quae denominationem extrinsecam, ab adpetitu scilicet tractam, secum ferat. Ut enim nulla entis proprietas in tali denominatione, quippe internam realemque entis rationem minime explicante, sita esse potest, sic etiam ratio formalis boni in denominatione extrinseca non consistit. Quamobrem adpetibilitas, quam enti tamquam adtributum transcendentale adsignamus, aliud non est, quam ea entis proprietas atque intrinseca virtus, qua aptum est, ut moveat inclinetque in se adpetitum, sicut et cognoscibilitas ea entis est proprietas, qua aptum est, ut „adaequet sibi intellectum".

Adpetitum vero illam dicimus propensionem, qua tam animantia quam inanima gaudent atque in propriam perfectionem naturaliter feruntur. Sed tamen praecipue

[1]) S. Thom. I. p. qu. 5. a. 1.

adpetitum rationalem sive voluntatem intelligimus, ut quae sola in *totum ens* feratur ita, ut adpetitus atque adpetibile aeque pateant. Quemlibet enim alium adpetitum sive naturalem sive elicitum, qualis verbi causa est sensitivus adpetitus, *determinatum ens* dumtaxat in se inclinat, dum voluntas, quoniam non solo *concupiscentiae* motu inclinatur, ab *omni ente* inclinari potest saltem eo, qui dicitur *complacentiae*, affectu.

1. Quibus praemissis haud difficile, quod volumus, est probatu. „Intellectus, ait S. Thomas, per prius adprehendit ipsum ens, et secundario adprehendit, se intelligere ens, et tertio adprehendit, se *adpetere ens*. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni".[1]) Exordiamur ab hac cunctis probata sententia, bonum esse obiectum voluntatis ac generatim adpetitus. Quo concesso datum pariter est, bonum esse illud, in quod adpetitus feratur. Sed omnis adpetitus tam naturalis quam elicitus sive hic sit sensitivus sive rationalis insita nativaque vi fertur in propriam sibique convenientem perfectionem. Perficere autem ac perfectionem conferre non potest, nisi quod perfectum est. Sic igitur omnis adpetitus fertur in perfectum. Ergo perfectum, quatenus aptum est, ut in id quidem adpetitus feratur, est bonum. Unde universim bonum est entis perfectio, quatenus apta est, ut in eam adpetitus feratur vel quatenus apta est ad adpetitum in se inclinandum. Quumque illud, quod aptum est ad adpetitum movendum, idem sit atque illud, quod est adpetibile, tandem bonum definire nos posse sequitur, esse illud, quo ens sit adpetibile. Quod quidem argumentum S. Thomas in hunc modum producit: „Ex hoc igitur unumquodque bonum est, quod perfectum est, et inde est, quod unumquodque propriam perfectionem adpetit, sicut proprium bonum".[2])

---

[1]) I. p. qu. 16. a. 4. ad. 2.

[2]) Cont. gentil. I. 37.

Et re vera inter omnes constat, „sine dubio perfectionem includi in conceptu bonitatis“, „quia non potest bonitas non includere entitatem, consequenter perfectionem“.[1]) Atqui perfectionem sibi convenientem res quaelibet eatenus habet, quatenus est actu. Ut igitur quodlibet ens naturaliter adpetit convenientem sibi perfectionem, ita adpetit esse actu. Hinc S. Thomas sicut docet „unumquodque propriam perfectionem adpetere“, ita pariter docet, „omnia adpetere esse actu“, et sicut docet, „unumquodque bonum esse, quod perfectum sit“, ita aequali modo docet, „esse actu rationem boni constituere“. „Omnia, inquit, adpetunt esse actu secundum suum modum; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu rationem boni constituit“.[2]) Unde nec mirum est, perfectum actuque esse, auctore S. Thoma, tantumdem valere; scribit enim: „In tantum est perfectum unumquodque, in quantum est in actu“.[3]) Iam vero esse actu et hinc perfectum ab ipso ente simpliciter dicto non differt; „esse enim est actualitas omnis rei“, ac propterea per suum esse „dicitur unumquodque ens simpliciter“.[4]) Ut igitur bonum, prout perfectum esse dicitur, ab ente in actu, ita ab ente simpliciter non differt. Atqui communi consensu bonum, quod entis est adtributum, ab ente simpliciter quadam ratione differre constat. Itaque quum omnia perfectionem suam sive esse actu adpetant, quumque praeterea id, in quod adpetitus naturaliter feratur, necessario rationem boni constituat: esse actu vel perfectum, prout in hoc quidem adpetitus naturaliter feratur seu prout aptum est ipsum ad adpetitum in se inclinandum, rationem boni constituere recte concludimus.

---

[1]) Suarez l. c. disp. 10. sect. 1. n. 12.

[2]) Cont. gentil. I. 36.

[3]) 1. p. qu. 5. a. 1.

[4]) Ib. ad 1.

Est igitur bonum in universum illud, quo ens est adpetibile. De qua re accurate ita disserit S. Thomas. „Bonum et ens sunt idem secundum rem et differunt secundum rationem tantum, quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit adpetibile; unde Philosophus (1. Ethic. in principio) dicit, quod *bonum est, quod omnia adpetunt.* Manifestum est autem, quod unumquodque est adpetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia adpetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (qu. 3. a. 4., qu. 4. a. 1. ad 3.). Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem adpetibilis, quam non dicit ens".[1])

2. „Sicut se habet verum ad intellectum, ita bonum ad adpetitum; sed verum non addit supra ens nisi conformitatem ad intellectum, ergo a pari bonum non addit supra ens nisi convenientiam ad adpetitum. Et quidem haec paritas est valde evidens, adeo ut qui minorem concedit, valde difficulter possit negare consequentiam; unde non satis consequenter arbitror loqui auctores, qui veritatem statuerunt in conformitate ad intellectum et postea bonitatem statuere nolunt in convenientia ad adpetitum; nam fere apud omnes ita comparatur bonum ad adpetitum, sicut verum ad intellectum". Etenim „licet bonitas secundum id, quod a parte rei importat, in relatione consistere nequeat, quia ut sic ab absoluto et relativo praescindit velut ens, cuius est passio, si tamen consideretur iuxta id, per quod potest a nobis explicari, melius explicatur per relationem convenientiae ad adpetitum, non quidem actualem et praedicamentalem, sed aptitudinalem et

[1]) Ib. a. 1.

transcendentem, ita ut bonitas transcendentalis in ipsa rei adpetibilitate consistat. Haec conclusio communior est inter philosophos et theologos".[1]) Et re vera bonum praeter rationem entis aliquid aliud dicat necesse est. Iam vero id quidem nequit esse nisi intrinseca proportio et convenientia vel respectus ad adpetitum sive voluntatem. Quum igitur verum propter ordinem, quem dicit ad intellectum, recte definiatur, ut sit ens, quatenus est cognoscibile, ita bonum ob „ordinem ad adpetitum"[2]), quem dicit, definiendum est, ut sit ens, quatenus est adpetibile. Ut enim verum ad ens addit rationem cognoscibilis, sic „bonum non addit super ens, sed (nisi) rationem tantum adpetibilis"[3]); unde „sicut bonum nominat id, in quod tendit adpetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus"[4]), et „sicut bonum habet rationem adpetibilis, ita verum ordinem ad cognitionem".[5]) „Convenientiam ergo entis ad adpetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ut in principio Ethic. dicitur: bonum est, quod omnia adpetunt; convenientiam autem entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*".[6]) Iam vero ista quidem convenientia aliud non est, quam ipsa rei intrinseca integritas ac perfectio, qua apta est, ut moveat adpetitum; nam „unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est adpetibile".[7]) Bonum igitur est id, quo ens est idoneum ad movendum adpetitum seu quo est adpetibile.

---

[1]) Mastrius, l. c. disp. 5. qu. 10. a. 1. n. 267. et 265. Et n. 247. dicit: „Quae sententia satis frequens est in schola, nedum Scotistarum, sed etiam Thomistarum". Citat vero praeter Aristotelem gravissimos auctores Alensem, S. Thomam, Scotum, Complutenses, Valentiam aliosque.

[2]) S. Thom. de verit. qu. 1. a. 1.

[3]) Id. 1. p. qu. 5. a. 3. ad 1.

[4]) Id. ib. qu. 16. a. 1.

[5]) Id. ib. a. 3.

[6]) Id. de verit. qu. 1. a. 1.

[7]) Id. 1. p. qu. 5. a. 5.

Sed dixerit quispiam, alia ratione intellectum referri ad suum obiectum, alia iterum ratione adpetitum ad obiectum suum referri, siquidem intellectus obiectum in se suscipiat atque ad se quasi trahat, dum adpetitus in obiectum tendat in idque inclinetur. Sed haec quidem concedimus; inde enim aliud non sequitur, quam veritatem primo de intellectu ac deinceps de rebus dici, bonitatem contra primo de rebus dici et ab his ad adpetitum transferri. „Hoc, ait S. Thomas, distat inter adpetitum et intellectum sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; adpetitus autem est secundum quod adpetens inclinatur in ipsam rem adpetitam et sic terminus adpetitus, quod est bonum, est in re adpetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad adpetitum et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re adpetibili in adpetitum secundum quod adpetitus dicitur bonus, prout et boni: ita quum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur secundum quod habet aliquem ordinem in intellectum".[1])

3. Ex quibus simile argumentum, quo thesis probetur, deducere licet. Quia veritas est proprietas entis transcendentalis qua ens aptum est, ut cognosci possit, „hinc fit, ut omne, quod est, menti aliquo saltem modo manifestare se potest. Sed cognoscendi vim sequitur et exaequat vis adpetendi. Ut igitur adpetitus sensitivus potest versari circa omnia, quae sensu cognoscuntur, ita rationalis circa omnia, quae ratione cognoscuntur. Quod si ita est, in rebus omnibus per ipsum actum essendi duplex hic est respectus ad men-

[1]) Ib. qu. 16. a. 1.

tem, ut manifestare se possint intellectui et inclinare ad se voluntatem".[1]) Hinc S. Thomas „complementum, inquit, cuiuslibet motus est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam; oportet enim, ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. Sed motus adpetitivae virtutis terminatur ad res. Et inde est, quod Philosophus (in 3. de anima com. 54. et seq.) ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum scilicet quod res, quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet adpetitum, et adpetitus tunc ducit ad hoc, quod perveniat ad rem, a quo motus incepit".[2]) Sicut ergo illam entis virtutem intrinsecam, qua aptum est, ut possit intellectui se manifestare, transcendentalem veritatem nuncupamus atque hanc explicaturi recte dicimus, ens esse verum, quatenus est cognoscibile, ita entis virtutem intrinsecam insitamque perfectionem, qua idoneum est ad adpetitum movendum, transcendentalem bonitatem iure nominamus eamque iure definimus, ut sit ipsum ens, quatenus est adpetibile.

4. Cuius definitionis veritas etiam reiectis definitionibus, quae apud quosdam scriptores inveniuntur, haud parum comprobatur. Sunt enim, qui bonitatem in perfectione et integritate rei consistere opinentur, ita ut bonitas entis aliud non sit, quam eiusdem perfectio et integritas in proprio suo esse.[3]) Quam sententiam Suarez bene refutat ex eo, quod enti nihil magis essentiale sit, „quam habere aliquid perfectionis, et donec concipiatur aliquid ut ens alicuius perfectionis, non concipiatur ut ens reale". Quum igitur ens sine hac ratione perfectionis concipi non possit, bonitas, ut

---

[1]) Kleutgen, Instit. theol. p. 407. n. 690.

[2]) De verit. qu. 1. a. 2.

[3]) Ita sentire videntur Bannes, Zumel, Molina in 1. p. qu. 5. a. 1., item Vasquez ib. disp. 23., Ferrariensis in 1. cont. gentil. c. 37. aliique.

istis auctoribus probatur, accepta, „non est passio entis, sed essentia eius“ vel saltem de essentia eius. „Ergo huiusmodi perfectio essentialis non addit aliquid supra ens et essentiam; ergo bonum sub hac ratione non videtur proprie esse passio entis, sed ipsum ens“.[1]) Et profecto ubi ens dicimus perfectum, nihil ei deesse eorum, quibus constituatur, significamus; sed ubi ens dicimus bonum, non modo designamus ei nihil deesse seu esse perfectum, verum etiam insuper exprimimus aliquid, quod ipso ente explicite non exprimitur, quo tamen entis ratio et perfectio explicetur. Est nempe bonum ipsa quidem entis perfectio, sed quatenus apta est ad adpetitum in se inclinandum, seu bonum est id, quo ens obiectum adpetitus constituitur seu quo est adpetibile.

Sed alii, inter quos excellit Suarez, bonum, aiunt, ad ens sive perfectum addere rationem convenientiae, quae quidem non sit proprie relatio, sed tantummodo connotet *in alio* naturalem inclinationem et capacitatem ad talem perfectionem; hinc bonitatem dicere ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam. Ex quo utique consequitur, bonum non esse passionem entis, si *absolute* dicatur sive prout sit bonum *in se*, „quia bonum hoc modo idem est, quod perfectum“, sed bonum esse passionem entis, si *relative* sumatur, „prout dicit convenientiam *ad alterum* seu prout est bonum *alteri*“.[2]) At vero ex hac sententia primo quidem sequi videtur, quod Vasquez[3]) advertit, Deum formaliter in se bonum non esse, sed ex ordine ad res factas. Deinceps bonum transcendentale ad omne bonum, quod in rebus reperitur, extendi necesse est; atqui bonitas, qua res est bona *in*

---

[1]) L. c. n. 11. et n. 13.

[2]) Suarez l. c. n. 12. et n. 14.

[3]) L. c. c. 2.

se, manifesto est in re, quoniam propter suam perfectionem res habet proportionem illam cum adpetitu, quam adpitibilitatem nominamus in ipsa rei perfectione fundatam. Tum bonitatis ratio postulat, ut illud, cui adtribuitur, aptum sit ad adpetitum inclinandum; quod quum omni enti sive respectu suimet adpetitus sive respectu adpetitus externi ob suam perfectionem conveniat, in hoc transcendentalis boni ratio consistit. Denique ubi quaeritur, cur ens alteri conveniat, nulla. quae satisfaciat quaestioni, ratio adsignari potest praeter hanc, quod talem perfectionem habeat, qua idoneum aptumque sit ad alterius adpetitum in se inclinandum. Ut igitur perfectio et integritas rei non est eius bonitas nisi quatenus per eam habeat virtutem adpetitum movendi, ita convenientia rei cum aliis eius bonitas non est nisi quatenus per eam habeat intrinsecam virtutem inclinandi in se aliorum adpetitum. Uno verbo non solum in bonitate *respectiva*, qua res bona est *alteri*, verum etiam in bonitate *absoluta*, qua res est bona *in se*, necessario quaedam *convenientia* reperitur. Bonitas enim reapse idem est ac rei perfectio; non est autem vera perfectio, *quin conveniens sit*. „Quodsi hac de causa necesse non est, in definitione boni praeter perfectionem *convenientiam* exprimi, ob rationem tamen expositam omitti non potest respectus ad voluntatem".[1])

Quodsi alii statuunt, bonum universim dicere ipsam rei entitatem, connotata inclinatione in eadem re *ad ipsam*, inprimis non definitur *bonum universim*, sed bonum *absolute* acceptum, quo scilicet res est *bona in se et sibi;* tum vero bonum etiam hoc modo spectatum formaliter significat perfectionem existentem in re, quatenus haec apta est per illam ad inclinandum in se adpetitum. Nam, ait Suarez, bonum per ordinem ad adpetitum dicitur, „unde necesse est, res etiam illas,

[1]) Kleutgen, l. c. n. 695. coll. 689.

quae *absolute* et *secundum se* dicuntur bonae, sic denominari, quia habent perfectionem sibi convenientem et adpetibilem".[1]) Denique bonum secundum omnes dividitur in bonum absolutum sive in se et bonum respectivum sive alteri. Etenim omnis res per ipsam suam perfectionem, qua dicitur et est bona *in se*, idonea etiam est *ad alia* perficienda et consequenter ad sui desiderium *in aliis* excitandum hincque bona etiam dicitur et est *alteri*.[2]) Atqui definitio conveniat omni definito necesse est. Itaque quum utraque bonitas, absoluta scilicet et respectiva, rei perfectionem dicat, quatenus per eam apta est ad movendum adpetitum, bonum universim est perfectio rei, quatenus per eam habet virtutem adpetitum movendi. De quo bene Mastrius: „Res secundum propriam perfectionem, quam participat in ordine entium, potest movere vel terminare actum cuiuscumque adpetitus tam creati quam increati, et, quatenus sic motiva vel terminativa, cuicumque comparetur, semper dicitur bona; et potest etiam dici bona *in se*, quia in se continet perfectionem, quae est ratio talis motionis et terminationis".[3])

5. Denique ea quoque, quibus nostra sententia impugnari solet, eandem confirmant. Ac primo quidem opponunt, „adpetibile sumi dupliciter, fundamentaliter et formaliter". Et priori modo sumtum, „esse idem bonum et adpetibile"; nam, inquiunt, ratio proxima, „ob quam res habet, ut possit movere adpetitum, est bonitas eius, quam habet respectu adpetentis, in qua includitur non sola entitas et perfectio rei secundum se, sed prout habet aliquam convenientiam cum adpetente". Posteriori autem modo accepto adpetibili, dicunt „distingui bonum ab adpetibili, saltem ratione seu denominatione, quia adpetibile, ut sic, importat respectum ad adpetitum

[1]) L. c. n. 18.
[2]) Kleutgen l. c.
[3]) L. c. n. 273.

et denominationem extrinsecam provenientem ab illo". „Aliquid ergo formaliter explicat adpetibile, quod non dicit bonum, ut sic, ratione cuius haec causalis est vera: Quia res est bona, ideo est adpetibilis, sicut haec etiam causalis est vera: Quia res est lucida et colorata, ideo est visibilis. Ita enim comparatur adpetibile ad bonum, sicut visibile ad lucidum".[1]) Respondemus ad singula. Itaque 1) ut entitas rei est fundamentum veritatis eiusdem et sic verum fundamentaliter, ita entitas seu perfectio rei est fundamentum bonitatis eiusdem et ita bonum fundamentaliter; quod enim in re praecedit bonitatem eius, est ipsa rei perfectio, quippe bonitatis fundamentum; sicut autem *esse intelligibile* est formaliter ipsum *esse verum*, ita *esse adpetibile* est formaliter ipsum *esse bonum*. Unde adpetibile fundamentaliter est ipsum bonum fundamentaliter ac vicissim; adpetibile vero formaliter est ipsum bonum formaliter ac vicissim. Ex quibus consequitur, entitatem ac perfectionem rei non quidem „secundum se" spectatam, sed prout dicat convenientiam seu proportionem ac ordinem ad adpetitum, ipsam esse rei bonitatem, „nam bonum proprie respicit adpetitum".[2]) 2) Ut ad cognitionem duo desiderantur, nimirum res sive obiectum, quod cognoscitur, et intellectus, qui ipsum cognoscit, ita ad adpetitionem duo requiruntur, res scilicet seu obiectum, quod adpetitur, et adpetitus, qui ipsum adpetit. Sed res ontologice vera nequaquam dicitur denominatione extrinseca ab aliquo intellectu arcessita, neque etiam, si hoc modo vera dicatur, ista denominatio exprimit *internam*, sed potius *externam* eius cognoscibilitatem. Itaque ob intrinsecam suam entitatem res dicitur ontologice vera, qua nempe apta est, ut „intellectum sibi adaequet", et quam nos quidem magis

---

[1]) Caietanus apud Suar. l. c. n. 19; Ferrariensis in L. 38.
[2]) S. Thom. 1. p. qu. 5. a. 4. ad 1.

explicare magisque exponere studemus ex respectu ad intellectum. Item res ontologice bona nullatenus dicitur denominatione extrinseca ab aliquo adpetitu desumta, neque etiam, ubi hac ratione bona dicitur, *interna*, sed maxime *externa* eius adpetibilitas designatur, quae illam supponit. Namque ob intrinsecam suam perfectionem ac virtutem res dicitur ontologice bona, quatenus scilicet per eam idonea est ad adpetitum in se inclinandum, quam propterea nos recte explicamus atque evolvimus per respectum ad adpetitum, „bonum enim est in re, in quantum habet ordinem ad adpetitum".[1]) Negamus igitur „distingui bonum et adpetibile" ulla ratione; negamus adpetibile, quod passio est entis, importare denominationem extrinsecam ab adpetitu provenientem; nam „quum hic dicimus rationem boni in adpitibilitate consistere vel per eam bene explicari, non utique sermo est de adpetibilitate pro denominatione extrinseca, sed intrinseca, quae est virtus vel aptitudo in re movendi vel terminandi adpetitum".[2]) Negamus tandem, adpetibile ita expositum dicere aliquid, quod bonum, quatenus bonum est, non dicat. 3) Propositionem: „Quia res est bona, ideo est adpetibilis", verissimam esse concedimus, dummodo in sensu *identico* et *formali*, non tamen in sensu *causali* accipiatur. Possunt enim res dici adpetibiles per suam bonitatem, quae est convenientia cum adpetitu; nam sicut dicere possumus, Socratem esse rationalem, quia est homo, ita dicere possumus, res esse adpetibiles, quia sunt bonae, et versa vice esse bonas, quia sunt adpetibiles, siquidem ista plane sunt synonyma. Eatenus demum comparatio lucidi ad visum huc transferri potest, quod sicut res lucida seu colorata ob hanc suam perfectionem apta est, ut ab oculo a se distincto possit videri, ita res omnis ob suam entitatem ac per-

[1]) Id. ib. qu. 16. a. 1.

[2]) Mastrius, l. c. n. 276.

fectionem apta est, ut moveat terminetve adpetitum sive a se distinctum sive non distinctum. Ultra quod si prematur ista quidem comparatio, frustra instituitur.

Tum vero opponunt, nostram definitionem „sumtam esse *a posteriori*, quia ratio adpetibilis posterior sit, quam ratio boni".[1]) Sed vero concedimus, hanc definitionem a posteriori esse sumtam; nam „bonum, ait S. Thomas, numeratur inter prima". Iam vero „prima, pergit Aquinas, non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur *per posteriora*, sicut causae per proprios effectus. Quum autem bonum proprie sit motivum adpetitus, describitur bonum per motum adpetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit (Aristoteles), quod philosophi bene enuntiarunt: bonum esse id, quod omnia adpetunt".[2]) Et sane ex effectibus, qui a bono excitantur, id est ex actibus adpetitus rationem boni cognoscamus oportet. Neque enim alia via ad rationem boni cognoscendam pervenire valemus. Dum enim experimur nostrum adpetitum eiusque actiones cate exploramus, ex his *obiectum adpetitus* congruenter deducimus, quod quidem aliud non est, quam ipsum bonum. Sic igitur ex effectibus cognoscimus bonum eiusque formalem rationem declaramus. Haec enim „constituitur vel saltem explicatur per ordinem transcendentalem ad adpetitum et sine adpetitu consistere nequit", ita quidem, ut „si repugnaret omnis adpetitus, non remaneret bonitas, quae in adpetibilitate formaliter constituitur; unde res manerent bonae dumtaxat materialiter et fundamentaliter ratione intrinsecae perfectionis, per quam fundant adpetibilitatem".[3])

Sed fortasse quispiam dixerit, intellectum antea cognoscere bonum, quam voluntas illud adpetat; hinc

---

[1]) Cf. Suar. l. c.

[2]) In Ethic. I. lect. 1.

[3]) Mastrius, l. c. n. 275. sq.

bonitatem supponi in obiecto adpetitus et esse rationem formalem, cur adpetitus in obiectum inclinetur; unde adpetibilitatem resultare quidem et consequi ex bonitate, eam vero formaliter non constituere.[1]) Respondemus, bonum ab intellectu cognitum utique esse adpetitus obiectum, sed iam quaeri, quidnam illud sit, quo quidpiam ab intellectu cognitum constituatur obiectum adpetitus seu quidnam in re cognita intellectus adprehendat adpetitui proponendum tamquam idoneum aptumque ad hunc movendum. Id vero aliud non est, quam ipsa rei cognitae perfectio, cuius cum adpetitu convenientia deprehenditur quaeque apta ad adpetitum in se inclinandum ab intellectu perspicitur. Haec igitur ipsa perfectio, quatenus apta est ad adpetitum in se inclinandum, formalem boni rationem constituit; haec ipsa, prout per eam obiectum habet virtutem movendi adpetitum, est ratio formalis, cur in obiectum adpetitus inclinetur; hanc demum ipsam ob suam cum adpetitu convenientiam dicimus esse id, quo res seu obiectum sit adpetibile. Tantum ergo abest, ut ex rei bonitate eiusdem adpetibilitas resultet et consequatur, ut haec quidem sit ipsissima rei bonitas.

Thesis 112.

„Bonum rationem finis habet".[1])

Dem. Ex praecedenti disputatione tamquam consectarium, quod ponimus, consequitur. Exponamus igitur strictim pauca argumenta.

1. Quod vim habet nos movendi ad se adpetendum, istud quidem rationem finis habet. Atqui bonum,

[1]) Cf. Suar. l. c. n. 20.
[2]) S. Thom. cont. gentil. I. 38.

quippe idem atque adpetibile, vim habet nos movendi ad se expetendum. Ergo bonum rationem finis habet. „Quum, ait S. Thomas, bonum sit, quod omnia adpetunt, hoc autem habeat rationem finis, manifestum est, quod bonum rationem finis importat".[1])

2. Ratio finis duo expostulat; alterum quidem, ut ab eo, qui finem nondum est consecutus, adpetatur ac desideretur; alterum vero, ut is, qui finem consecutus iam est vel eum tenet, in eo acquiescat eumque diligat. „Duo, ut scribit S. Thomas, sunt de ratione finis; ut scilicet sit adpetitum vel desideratum ab his, qui finem nondum adtingunt, aut sit dilectum et quasi delectabile ab his, quae finem participant".[2]) Atqui bonum absens movet ad sese expetendum ac desiderandum „et ideo habet rationem finis, nam adpetitus est quasi quidam motus ad rem"[3]); praesens autem efficit bonum, ut adpetitus in eo acquiescat. Itaque bonum rationem finis habet.

3. Bonum quum aliud non sit, quam rei perfectio, quatenus haec apta est ad adpetitum in se inclinandum, hoc ipso habet rationem perficientis seu perfectivi. Sed hanc rationem bonum habere non potest nisi per modum finis. „Quum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni".[4])

4. Quodsi Ferrariensis[5]), Suarez[6]) aliique defendunt, finem spectato suo fundamento, quod est bonitas, non vero spectata sua formali ratione seu quatenus habeat vim movendi, convenire bono, id quidem a de-

---

[1]) I. p. qu. 5. a. 4.
[2]) De verit. qu. 21. a. 2.
[3]) Id. 1. q. qu. 5. a. 4. ad 1.
[4]) Id. de verit. l. c.
[5]) In 1. cont. gent. c. 37.
[6]) L. c. n. 24.

finitione boni, quam tuentur, proficiscitur. Rationes vero, quibus ducuntur, nostram firmant sententiam. „Finis, scribit Suarez, ut sic, dicit rationem causae in ordine ad media vel ad aliquam actionem, quae propter finem fiat, *quam habitudinem non dicit bonum*“. Ultima quidem verba negamus; nam bonum „movet agentem ad agendum“ idque ex sua formali ratione, quae consistit in eo, quod est adpetibile. „Ratio boni, ait S. Thomas, est ex hoc, quod est adpetibile, quod est finis; quae (ratio boni) etiam movet agentem ad agendum“.[1]) Et sane bonum, quum sit idem atque adpetibile, habet virtutem movendi adpetitum atque ita „bonum, quum habeat rationem adpetibilis, importat habitudinem causae finalis“.[2]) Ut igitur „omnes recte definientes verum ponunt in eius definitione intellectum“, ita „omnes recte definientes bonum ponunt in eius definitione aliquid, quod pertineat ad habitudinem finis“.[3])

Thesis 113.

Bonum adtributis entis est adnumerandum.

Dem. Quae adtributum entis poscit, cuncta in bono reperiuntur hincque bonum est adtributum entis. Etenim

1. Tametsi bonum, quum sit id, quo ens est adpetibile, necessario „respicit adpetitum“ dicitque „convenientiam ad adpetitum“, attamen denominatio boni seu adpetibilis neque extrinseca est neque a mente conficta, sed intrinseca maxime est atque ab aliquo intrinseco desumta, videlicet ab ipsa rei perfectione intrinsecaque virtute, quam utique sine respectu et ordine ad aliquod extrinsecum, nempe adpetitum, exponere et

---

[1]) Cont. gentil. I. 37.

[2]) Id. 1. p. qu. 5. a. 2. ad 1.

[3]) Id. de verit. qu. 21. a. 1.

explicare haud valemus. Bonum igitur dicimus ens ob ipsam suam perfectionem, quatenus haec apta est ad adpetitum in se inclinandum seu quatenus per eam ens virtutem habet movendi adpetitum.

2. Bonum et ens reciprocantur. Omne enim ens, quum sit ens et sic extra nihilum, sicut habet esse suum, ita eam quoque habet perfectionem, qua possit obiectum adpetitus constitui seu qua sit adpetibile. „Omne ens, ait S. Thomas, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens (simpliciter), est in actu et quodam modo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est; perfectum vero habet rationem adpetibilis et boni; unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse".[1]) „Ipsum igitur esse habet rationem boni; unde sicut impossibile est, quod sit aliquod ens, quod non habeat esse, ita necesse est, quod omne ens sit bonum ex hoc ipso, quod esse habet".[2]) Sed pariter „impossibile est, aliquod esse bonum, quod non sit ens, et ita relinquitur, ut bonum et ens convertantur"[3]) atque „unumquodque sit bonum, *in quantum* habet esse"[4]) seu „*in quantum* est ens", et „sicut est ens in potentia, ita et bonum in potentia".[5]) Denique omne ens non solum aptum est, ut adpeti possit, sed actu etiam a divina voluntate amatur tamquam similitudo divinae essentiae.

Sed vero ad quasdam difficultates expediendas duo hoc loco notasse iuvabit. Inprimis igitur ratio boni non postulat, ut „unumquodque bonum ab omnibus adpetatur"[6]); nam bonum in ea „adpetibilitate" consistere ab initio diximus, quae enti conveniat „ratione

---

[1]) 1. p. qu. 5. a. 3.
[2]) Id. de verit. qu. 21. a. 2.
[3]) Id. ib.
[4]) Id. 1. p. qu. 6. a. 3. ad 2.
[5]) Id. ib. qu. 5. a. 1. et qu. 48. a. 3.
[6] Id. ib. qu. 6. a. 2. ad 2.

aptitudinis et intrinsecae virtutis, quam habet ad movendum vel terminandum adpetitum"[1]); quocirca ordo ad adpetitum, quem bonum, quod entis est passio, poscit, non est „actualis et praedicamentalis", sed aptitudinalis et transcendentalis"[2]) Ex quo alterum consequitur. Nimirum „quidquid adpetitur, rationem boni habet"[3]) atque ita „in omnibus adpetitur quoddam esse"[4]); unde „*non esse* secundum se non est adpetibile, sed per accidens". Sic „ablatio alicuius mali est adpetibilis"; sed „malum aufertur per *non esse*", et sic „non esse dicitur bonum" et adpetibile, sed per accidens. Propterea enim quoddam *non esse* quispiam adpetit, quod per istnd non esse aufertur malum privans ipsum aliquo esse; hoc igitur esse, quo privat eum malum, dum adpetit, adpetit quoque istud non esse, quo scilicet dicta privatio tollatur et sic esse istud acquiratur. Per se igitur adpetit *aliquod esse;* per accidens vero adpetit *quoddam non esse,* adpetendo nimirum aliquod esse, quo privari non vult. De quibus ita S. Thomas: „Non esse secundum se non est adpetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicuius mali est adpetibilis, quod malum scilicet aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est adpetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur, quod per se est adpetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse adpetitur, qua homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum".[5])

3. Bonum necessario quidem includit ens; nam „nihil est adpetibile nisi ens et per consequens nihil

---

[1]) Mastrius, l. c. n. 266.
[2]) Id. ib. n. 265.
[3]) S. Thom. l. c.
[4]) Id. ib. qu. 5. a. 2. ad 4.
[5]) Ib. ad 3.

est bonum nisi ens".[1]) Nihilominus bonum „addit supra ens rationem adpetibilis"[2]) nec non „rationem finis".[3])

4. Ex quo sequitur demum, bonum ab ente satis distingui. Sunt quidem „bonum et ens idem secundum rem, sed bonum dicit rationem adpetibilis, quam non dicit ens".[4]) Qua quidem ratione ipsa entis ratio explicatur atque exponitur. Quo denique fit, ut bonum, quoad potest, proprietas qualitasque entis constituatur.

Quum igitur ea, quae entis adtributum et patitur et poscit, bono conveniant, recte quidem adtributis entis adnumeratur.

Thesis 114.

Bonum potissimum dividi solet 1. in bonum absolutum et respectivum; 2. in bonum verum et adparens; 3. in bonum honestum, utile, delectabile.

Dem. E variis, quae passim a scriptoribus enumerantur, boni divisionibus, potissimas dumtaxat eligimus.[5])

1. Bonitas *absoluta*, qua res est *bona in se*, est perfectio rei, „quatenus per hanc res habet, quidquid

---

[1]) Ib. ad 4.

[2]) Id. ib. a. 3. ad 1.

[3]) Id. in 1. dist. 19. qu. 5. a. 1. ad 3.

[4]) Id. 1. p. qu. 5. a. 1.

[5]) Sic plerumque scriptores bonum dividere quoque solent in bonum *naturale* et *morale*. Et illud quidem in rebus, hoc autem in actibus voluntatis inest. Utrumque S. Thomas hisce designat: „Bonum est in re, in quantum habet ordinem ad adpetitum et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re adpetibili in adpetitum, secundum quod adpetitus dicitur bonus, prout est *boni*" (1. p. qu. 16. a. 1.) Itaque „sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo, quod naturae convenit", ita bonum „in moralibus dicitur, *quod convenit rationi*" (1. 2. qu. 34. a. 1.). Namque „voluntas bona dicitur non

tanquam sibi conveniens adpetit, adpetitu sive naturali sive sensitivo sive rationali".[1]) Bonitas *respectiva*, qua res *bona* est *alteri*, „est eadem haec perfectio, quatenus per eam res apta est ad alia perficienda et consequenter ad sui desiderium in aliis excitandum et explendum".[2]) Ex quo intelligitur, omne ens per ipsam perfectionem, qua bonum est in se, idoneum esse ad alia perficienda et hinc ex hac quoque parte adpetibile esse sive bonum. „Sicut enim, ait S. Thomas, ens per se simpliciter est, quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio, ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est, quod habet bonitatem, quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid".[3]) Ut igitur ratio entis dividitur per ens in se et ens in alio, ita ratio boni dividitur per bonum in se et bonum alteri. Ceterum haec ratio boni, ut scribit Suarez, „supponit et includit rationem *boni in se;* nihil enim est alteri bonum proprie et in rigore nisi quod in se est bonum"[4]), siquidem per eam perfectionem, qua ens bonum est in se, aptum exstat ad alienum adpetitum in se inclinandum.

Sunt tamen, qui rem *absolute* bonam dicendam esse contendant, licet spectetur, quatenus per *eandem* perfectionem, qua *bona in se* est, apta simul sit ad

---

ex cuiusvis, sed ex illius boni adpetitione, quod sibi tanquam adpetitui rationali proprium est. Hoc autem est bonum morale. Solum enim bonum morale ordinat naturam rationalem ad finem ultimum, ex quo summam perfectionem consequitur et in quo ideo solo voluntas conquiescere potest" (Kleutgen, l. c. n. 696.). Unde, auctore S. Thoma, „bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum" (2. 2. qu. 10. a. 2. ad 2.) Disputant autem philosophi, utrum bonum morale sit species bonitatis transcendentalis. (Cf. Mastr. l. c. qu. 12.).

[1]) Kleutgen, l. c. n. 696.

[2]) Id. ib.

[3]) 1. 2. qu. 26. a. 4.

[4]) L. c. sect. 2. n. 2.

aliorum adpetitum movendum sive terminandum et hinc *bona alteri*. Consequenter *hanc absolutam* bonitatem esse ipsam transcendentalem bonitatem ponunt.

2. „*Verum* bonum, ait Suarez, dicitur, quod tale est, quale existimatur et cognoscitur; *adparens* vero, quod existimatur, non tamen est in re". Et haec quidem „divisio eodem modo *bono* convenit, quo potest *cuilibet enti* seu *rationi entis* adtribui; datur enim aurum verum et adparens et sic de aliis rebus". Item et verum et adparens bonum idoneum est ad adpetitum in se inclinandum; nam „quum (bonum) ad movendum adpetitum per cognitionem adplicetur, tantum movet, quantum iudicatur seu existimatur, quamvis re ipsa tale non sit".[1]) Hinc S. Thomas „desideratur, inquit, dupliciter aliquid, aut quia bonum est aut quia *adparet* bonum; quorum primum est, quod *est* bonum, nam *adparens* bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam *speciem* boni. Bonum vero movet per se ipsum".[2]) Adpetitus enim, cuius obiectum formale est bonum, adpetere non potest nisi quod sibi ab intellectu tanquam bonum fuerit propositum; intellectus autem, quum in aestimandis rebus errare possit, ea aestimari potest bona, quae *speciem* quidem boni praeseferant atque *ex parte* sint bona, dum tamen *simpliciter* bona non sint.

Ultimam huius divisionis rationem alibi S. Thomas in transcursu adtingit atque ad hunc modum exponit. „Sicut, ait, duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam duplex est bonum, unum quidem ultimum et universale et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio; bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem, quod est

---

[1]) Suarez, l. c. n. 1.

[2]) Cont. gentil. I. 37.

vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum adparens et non verum, quia abducit a finali bono".[1]) Quae quidem mutatis mutandis non modo ad hominis, sed etiam ad *cuiusvis* entis bonum accomodari posse videntur. Possunt enim in omni ente variae propensiones atque adpetitiones reperiri, quarum tamen una in proprium entis finem ordinatur. Cui quidem nisui principali reliqui subiiciuntur. Ubi igitur, quod talis nisus subiectus adpetibile seu bonum reperit, id ipsum cum principali nisu pariter convenit, hoc quidem *verum* est bonum; secus autem adparens. Unde verum bonum est duplex, alterum quidem *principale*, quod satisfacit principali propensioni entis, alterum vero „*secundarium* et quasi *particulare*", quod satisfacit aliis iisque subiectis entis inclinationibus, ita tamen, ut sit „ordinabile ad principale bonum" seu ita ut cum principali nisu pariter conveniat. Sin vero quidpiam cum privatis quidem ac secundariis inclinationibus convenit, principali tamen adversatur, tunc quidem bonum istud est *adparens* bonum.

3. Celebratissima demum est boni divisio in bonum *honestum*, *utile*, *delectabile*. Et *honestum* quidem illud esse dicunt, quod propter se ipsum ac non propter emolumentum inde enascens est adpetibile. „Honesta, ait S. Thomas, dicuntur, quae in se ipsis habent, unde desiderentur".[2]) *Utile* autem id esse definiunt, quod non propter se, sed propterea sit adpetibile, quod per ipsum aliud bonum acquiri possit, ad quod quidem acquirendum conducat. De quo S. Thomas „utile, inquit, est amabile propter alterum, sicut id, quod est ad finem"[3]) et ideo „utilia dicuntur, quae non habent in

---

[1]) 2. 2. qu. 23. a. 7.
[2]) 1. p. qu. 5. a. 6. ad 2.
[3]) In 8. ethicor. lect. 2.

se, unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumtio medicinae amarae".[1]) Denique *delectabile* dicunt, quod ob delectationem, quam secum fert, est adpetibile. „Dicuntur, ait S. Thomas, illa proprie delectabilia, quae nullam aliam habent rationem adpetibilitatis nisi delectationem".[2]) Sed haec divisio paucis est explicanda.

Itaque primo „haec divisio non est per oppositas res", ita nempe, ut rerum, quae bonae sunt, diversae classes veluti proponantur, sed est „per oppositas rationes", quia ex diversa ratione desumitur, qua res ad adpetitum potest referri seu potest esse obiectum adpetitus. Hinc „honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen ratione differt".[3]) Et sane eadem res idemque obiectum simul potest esse et honestum et utile et delectabile, ut ex amore erga Deum cognosci potest. Sic igitur „idem *subiecto* est honestum et utile et delectabile"[4]), sed *alia est ratio*, qua ad adpetitum seu subiectum referuntur.

Etsi deinde „haec divisio proprie videtur esse *boni humani*, si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere *bono secundum quod est bonum*".[5]) Unde a philosophis communi fere consensu ita ad bonum transcendentale adplicatur, ut „ratio abstracta ab illo triplici genere bonitatis dicatur ipsa bonitas transcendentalis ac enti conveniat, ut sic".[6]) Neque enim est res ulla, cui unum ex his tribus membris non conveniat. Namque bonum est ipsa entis perfectio, quatenus haec apta est ad adpetitum in se inclinandum. Atqui rei per-

---

[1]) 1. p. l. c.
[2]) Ib.
[3]) Id. 2. 2. qu. 145. a. 3.
[4]) Id. ib.
[5]) Id. 1 p. qu. 5. a. 6.
[6]) Mastrius, l. c. n. 294.

fectio inclinare in se potest adpetitum inprimis ita, ut hic in ipsam per sese spectatam tendat ipsamque per sese desideret; tum vero movere potest eadem perfectio adpetitum, ut hic quidem in illam tendat, prout sibi delectationem affert; denique ita, ut adpetitus in eam feratur, quatenus ad finem quendam consequendum conducit sive tamquam in medium, „per quod tenditur in aliud".[1])

Si demum quaeratur, quo pacto ista tria in iis, quae infra hominem sunt, et maxime in inanimatis reperiantur, bene respondet Suarez, quem sequitur auctorem Mastrius. Quod igitur bonum honestum adtinet, „in omnibus, ait Mastrius (l. c.), reperitur perfectio aliqua, quae *per se* terminat adpetitum animalem vel naturalem, ut est ipsum *esse* et *conservari*, quod quaelibet res res adpetit.[2]) Et quia multae actiones fiunt a rebus tam animatis, quam inanimatis ad hunc finem ordinatae, scilicet ad propriam conservationem (hac enim de causa leve tendit sursum, grave deorsum, et hirundo paleas congregat ad nidificandum, formica grana ad victum), ideo suo modo etiam in aliis rebus ab homine et extra genus moris adsignari potest bonum *utile*. Bonum tamen *delectabile* proprie solum reperitur in natura intellectuali ac etiam pure sensitiva, adhuc tamen per analogiam et metaphoram quandam rebus inanimatis adtribui potest, in quantum quietem habet unaquaeque res in proprio bono consecuto. Quia tamen illa quies non est per proprium actum, sed per solam carentiam motus, ideo propriam et specialem rationem boni habere non potest".

---

[1]) S. Thom. l. c.

[2]) „Quaelibet res ad suam formam naturalem habet habitudinem, et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur *adpetitus naturalis*" S. Thom. ib. qu. 19. a. 1.

Thesis 115.

Bonum, quatenus mente cognitum delectat, est diciturque pulchrum.

Dem. Inter omnes constat, pulchrum hinc quidem cum bono convenire, inde vero a bono distingui. Conveniunt autem in eo, quod utrumque *conciliat amorem*. Proprium enim est bono inclinare in se voluntatem eamque movere atque afficere. „Affici autem ad aliquid, in quantum huiusmodi, est amare ipsum".[1]) Proprium igitur est bono conciliare amorem. Unde S. Thomas citans S. Augustinum „non, inquit, amatur certe nisi bonum, ergo bonum est causa amoris".[2])

Sed et pulchrum ita conciliat amorem, ut idem S. Augustinus dixerit, *nos non posse amare nisi pulchra*. Ex quo consequitur, bonum pulchrumque re ipsa esse idem. Et id quidem S. Thomas interpretans illud Dionysii: ‚Non solum bonum, sed etiam pulchrum esse omnibus amabile', docet; „pulchrum, ait, est idem bono, sed *sola ratione differens*".[3])

Exposita igitur ratione, in qua bonum pulchrumque conveniant, iam quaeritur, qua ratione inter sese differant. Quam quidem S. Thomas saepius adsignat. „Pulchrum, ait, addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam"[4]); et alibi: „Pulchrum respicit vim cognoscitivam".[5]) Sed tamen bonum ad vim cognoscitivam relatum aliud non est, quam bonum cognoscibile vel cognitum, et sic magis ad verum accedere, quam pulchrum constituere videtur. Iste ergo boni

---

[1]) S. Thom. cont. gentil. IV. 19.
[2]) 1. 2. qu. 27. a. 1.
[3]) Ib. ad 3.
[4]) Ib.
[5]) 1. p. qu. 5. a. 4. ad 1.

ad vim cognoscitivam ordo per sese satis non est ad formalem pulchri rationem constituendam.

Hunc igitur boni ad vim cognoscitivam ordinem S. Thomas accurate declarans ponit, eatenus bonum esse pulchrum, quatenus insuper id habeat, ut ipsa eius cognitio *placeat*. Itaque neque bonum per sese spectatum neque bonum ad vim cognoscitivam simpliciter relatum pulchri rationem constituit; at vero bonum mente cognitum, quatenus eius cognitio delectationem affert, ipsum est pulchrum. „Pulchra enim dicuntur, quae *visa placent*“[1]), ait Aquinas, et „pulchrum dicitur id, cuius ipsa *adprehensio placet*“.[2])

„Visa“ quidem, dicit S. Thomas, sed tamen de *mentis* cognitione et „adprehensione“ manifesto disserit. Praeterquam enim quod pulchritudinis perceptionem brutis animalibus nemo adtribuerit, sane visus et auditus, „qui praecipue respiciunt pulchrum“, ipsum tantummodo respiciunt „*rationi deservientes*“.[3])

Denique boni cognitio, de qua quaerimus, ita comparata sit oportet, ut animus contemplans in bono adprehenso *cum delectatione* acquiescat. Est autem delectatio „quies quaedam adpetitus“.[4])

His igitur pulchrum a bono satis distinguitur; etsi enim „de ratione boni est, quod in eo quietetur adpetitus, sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius *adspectu seu cognitione* quietetur adpetitus“.[5]) Unde formalis ratio pulchritudinis eo continetur, quod rei bonitas mente cognita delectet.[6])

Corollaria. 1. Pulchrum non est distinctum quoddam entis adtributum, sed ad bonum revocatur.

---

[1]) L. c.
[2]) I. 2. qu. 27. a. 1. ad 3.
[3]) Id. ib.
[4]) Id. ib. qu. 31. a. 1. ad 2.
[5]) Id. ib. qu. 27. a. 1. ad 3.
[6]) Cf. Kleutgen l. c. n. 713.

2. Ad pulchritudinem, ait S. Thomas, tria requiruntur. Primo quidem *integritas* sive perfectio, deinde debita *proportio* sive consonantia et denique *claritas*.[1]) Atque integritas quidem sive perfectio, sicut et proportio et convenientia ad bonitatem rei desiderantur; „quoniam vero bona per hoc sunt pulchra, quod contemplantem delectant, claritas accedat necesse est, ut per quam bonitas manifestetur; quare haec claritas etiam lux, splendor, gloria dicitur. Ita corporum venustas in membrorum integritate, compositione apta et colorum nitore cernitur, quamquam in solis etiam coloribus et sonis tria illa inveniri possunt".[2])

Thesis 116.

Ens simpliciter absolutum est summa bonitas absoluta.

Dem. 1. Bonum cum ente convertitur. Quod igitur est ens simpliciter absolutum, idem et summa bonitas absoluta existit. Ut enim entis plenitudo est entisque purissimus actus, ita boni plenitudo est bonique purissimus actus et sic summa bonitas absoluta.

2. Bonitas absoluta, ut supra diximus, est ipsa rei perfectio, quatenus per eam res habet, quidquid tamquam sibi conveniens adpetit. Atqui entis simpliciter absoluti perfectio summa ac plane infinita atque eidem adeo conveniens est, ut voluntate pariter infinita in ea conquiescat. Ergo ens simpliciter absolutum est summa bonitas absoluta.

3. Ens simpliciter absolutum est ens per essentiam. Sicut igitur esse eius nullo modo est participatum et

---

[1]) 1. p. qu. 39. a. 8.

[2]) Kleutgen, l. c. n. 714.

ex alio in ratione entis dependens, ita bonitas eius nullo modo est participata neque ex alio in ratione boni dependet et ideo est simpliciter pleneque absoluta. Quod argumentum cum S. Thoma ita potest proponi: „Unumquodque dicitur bonum (absolute), secundum quod est perfectum". Sed „solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam, et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam".[1])

4. Ens simpliciter absolutum sicut est summa veritas in essendo, quia intelligere eius est esse eius, ita est summa bonitas essentialis seu absoluta, quia velle et amare eius est suum esse. In ipso enim infinita perfectio est, quae non modo infinito amore amatur, sed quae est ipsa amans voluntas, ipse amor, ipsa charitas.

5. Tandem ut ens absolutum est causa prima omnis entis, ita est causa prima omnis boni, „in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a causa prima". Iam vero ens absolutum non est causa rerum univoca, cuius nempe effectus sint eiusdem formalis rationis atque causa ipsa, sed est causa rerum aequivoca, in qua nempe perfectiones effectuum sint eminentiori et excellentiori ratione. „Sic ergo oportet, quod, quum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum".[2])

---

[1]) I. p. qu. 6. a. 3.
[2]) Id ib. a. 2.

Thesis 117.

Ens simpliciter absolutum est summa bonitas respectiva.

Dem. Bonitatem respectivam superius definivimus, esse ipsam rei perfectionem, quatenus per eam res apta sit ad alia perficienda et consequenter ad sui desiderium in aliis excitandum et explendum. Quo maior vero est rei perfectio, eo magis per eam apta est ad alia perficienda aliorumque in se desideria movenda. Quod quum praecipue in ens illud cadat, cuius perfectio est absolute summa, perspicue consequitur, ens absolutum summam esse bonitatem respectivam.

„Bonum rationem finis importat". Ut igitur ens absolutum est summum ac supremum bonum, ita summus quoque ac supremus est finis ac propterea finis omnium. Atqui unumquodque eatenus perficitur, quatenus ad finem suum tendit, siquidem fine consecuto perfectum est. Cuncta igitur per ens absolutum perficiuntur et in ipsum cuncta suo modo moventur. Est ergo summa bonitas respectiva. Egregie autem S. Thomas modum exponit, quo cuncta in summum bonum tendant: „Omnia adpetendo proprias perfectiones, adpetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet (qu. 4. a. 3.). Et sic eorum, quae Deum adpetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero adpetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiore cognoscente".[1]) Cuncta igitur suo modo in

[1]) 1. p. qu. 6. a. 1. ad 2.

ens absolutum tendunt, quippe omnium summum bonum sive per se sive per alia.

Corollaria. 1. Sicut ergo ens absolutum supremus est fons omnis entis, quod praeter ipsum est vel esse potest, ita supremus est fons cuiusvis boni, quod praeter ipsum est vel esse potest.

2. „Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio *exemplari*, *effectivo* et *finali* totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis *sibi inhaerente*, quae est *formaliter sua bonitas* denominans ipsum".[1])

3. Ex quo etiam explicatur celeberrimum veterum effatum: „Bonum est diffusivum sui". Quod quidem de ente absoluto quomodo sit exponendum, ex dictis satis liquet; nam in cunctas res, producendo eas et conservando etc. suam diffundit bonitatem. „Haec, ait S. Thomas, diffusio Deo competit, quod aliis est causa essendi, igitur verus bonus".[2]) Quoniam autem bonum habet rationem finis, „bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo, quo finis dicitur movere".[3]) Etenim quum bonum tamquam finis adpetatur, bonitatem suam in media, quae ad finem illum consequendum idonea aptaque sunt, diffundit, nam finis desideratus media quoque adpetibilia efficit propter se ipsum et sic media finis bonitatem participant. Potest denique istud adagium etiam ita exponi, ut de liberalitate ac benignitate, quae est bonitas quaedam ethica, enuntietur; haec enim efficit, ut quisquis quo maior sit eius bonitas, eo propensiori animo sua bona cum aliis communicet, „quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit".[4])

---

[1]) Id. ib. a. 4.
[2]) Cont. gentil. I. 37.
[3]) Id. 1. p. qu. 5. a. 4. ad 2.
[4]) Id. cont. gentil. III. 24.

4. Quemadmodum infinita pugna existit inter Deum et nihil, quum ipse sit plenitudo entis, inter Deum et mendacium, quum ipse sit absolute summa veritas, ita infinita est pugna inter Deum et malum, quum ipse sit absolute summa bonitas moralis.

5. Quo melius est bonum, quod est obiectum voluntatis, eo melior est actus voluntatis illud amantis. Ergo amando bonum relativum voluntatis amor bonus est bonitate obiecti finiti; amando bonitatem absolutam, amor bonus est bonitate amabilitatis infinitae. Vox quidem „adpetibilis“ de quovis adpetitu adhiberi potest designatque aptitudinem entis, ut adpetatur; sed vox „amabilis“ solum de adpetitu rationali seu de voluntate adhibetur significatque ens non solum aptum, sed etiam dignum esse, quod adpetatur. Quare Deus amabilis dicendus est, imo est ipsa amabilitas infinita, quae tum infinito amore a voluntate infinita amatur, tum finito amore amandus est a quovis ente rationali.

Quaestio decima.

De malo.

Thesis 118.

Malum formaliter acceptum est privatio boni debiti.

Dem. 1. Malum et materialiter et formaliter potest accipi. Et materiale quidem malum est ipsa res, quae dicitur mala, malum vero formale est id, quo fit, ut res possit dici mala. Ponimus igitur, malum formaliter acceptum non esse quiddam positivum vel „naturam quandam", ut quibusdam priscis philosophis est visum[1]), sed esse privationem boni oppositi. „Malum, ut scribit S. Thomas, uno modo potest intelligi id, quod est *subiectum mali*, et hoc est aliquid; alio modo potest intelligi *ipsum malum*, et hoc non est aliquid, sed est privatio alicuius boni particularis".[2]) Etenim ipsum malum primo quidem non potest esse quiddam positivum; omne enim positivum est ens et omne ens est bonum. Tum vero malum ipsum non potest esse quiddam negativum, secus enim nihil foret, quum tamen omnes malum a nihilo distinguant. Neque demum sim-

---

[1]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 48. a. 1. ad 1.

[2]) De malo qu. 1. a. 1.

plex negatio boni esse potest, „alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent, et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae vel fortitudinem leonis".[1]) Ergo non restat nisi ut malum sit privatio boni *debiti* seu carentia perfectionis *debitae*. 2. „Malum, ait S. Thomas, privatio est boni et non negatio pura".[2]) At enim vero „omnis privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius, quod quis natus est habere et debet habere".[3]) Ergo „non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est et debet haberi; defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat".[4]) Sic igitur „quodlibet malum non est simplex negatio, sed privatio eius, quod aliquid natum est et debet habere"[5]) seu privatio boni debiti.

Thesis 119.

„Malum est in bono sicut in subiecto".[6])

Dem. Malum est privatio boni debiti. Sed quaelibet privatio postulat subiectum, quod scilicet quadam perfectione debita careat sive bono debito privetur. Ergo malum postulat sive supponit subiectum, in quo sit. Hoc autem subiectum est ens et consequenter bonum. Itaque malum est in bono tamquam in suo subiecto. „Sicut, ait S. Thomas, omnis privatio fundatur

---

[1]) Id. 1. p. l. c. a. 3.
[2]) Ib. a. 5. ad 1.
[3]) Id. cont. gentil. III. 6.
[4]) Id. 1. p. l. c.
[5]) Id. 1. 2. qu. 75. a. 1; cf. contra gentil. III. 11.
[6]) Id. 1. p. l. c. a. 3.

in subiecto, quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono".[1])

Cui tamen positioni quaedam obstare videntur. „Malum enim non est ens; bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto". Respondemus; „Non ens *negative* acceptum non requirit subiectum; sed *privatio* est *negatio in subiecto*, et tale non ens est malum".[2]) Distinguendum igitur est non ens *negative* acceptum a non ente *privative* accepto.

Sed dixerit quispiam: Contraria simul esse non possunt. Unde „unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto". Respondemus: „Malum non est, sicut in subiecto, in bono, quod *ei opponitur*, sed in quodam alio bono; subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal".[3]) Unde malum et bonum, *cui opponitur*, nunquam sunt simul; generice autem accepta sunt simul, siquidem malum necessario sit simul cum bono, tametsi bonum necessario non poscat, esse simul cum malo. Ex quo intelligitur, quid respondendum sit ad hoc obiectamentum: „Unum contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum". Respondemus; „Bonum, *quod opponitur malo*, totaliter tollitur, sed alia bona non totaliter tolluntur". Egregie id quidem S. Thomas exponit: „Est, inquit, triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est *bonum oppositum malo;* sicut lumen totaliter per tenebras tollitur et visus per caecitatem. Quoddam vero

---

[1]) Id. I. p. qu. 17. a. 4. ad 2.
[2]) Id. ib. qu. 48. a. 3. ad 2.
[3]) Id. ib.

bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum nec diminuitur, scilicet *bonum, quod est subiectum mali*, non enim per tenebras aliquid de substantia aëris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur et hoc bonum est *habilitas subiecti ad actum*". Sic „in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam, neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius".[1])

Thesis 120.

Causa mali est bonum, quamquam non per se, sed per accidens.

Dem. Ubi de causa mali quaerimus, praecipue causam *agentem* intelligimus. Potest quidem „causa mali per modum *causae materialis*" concedi ex eo, „quod bonum est subiectum mali", sed tamen „causam *formalem* malum non habet, sed est magis privatio formae, et similiter nec causam *finalem*, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem *per modum agentis* habet malum, non autem per se, sed per accidens".[2]) Etenim

1. „Malum est defectus boni, quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod

---

[1]) Ib. a. 4.

[2]) Id. ib. qu. 49. a. 1.

impedimentum. Esse autem causam, *non potest convenire nisi bono*, quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est".[1])

2. Sive causa consideretur sive effectus, „bonum non potest esse causa mali nisi per accidens". Enimvero quodlibet agens agit „secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret omnino non ageret". Agere igitur per se convenit agenti, deficere vero per accidens, siquidem non agit, quatenus ei deest virtus, alioqui omnino non ageret, neque etiam defectus est forma, per quam agens agit. Itaque „*accidit* agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur". Sed „malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis; propter quod dicitur, quod malum non habet causam *efficientem*, sed *deficientem*". Nam „malum non sequitur ex causa agente nisi in quantum est deficientis virtutis et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit, si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti vel cuiuscumque alterius, quod requiritur ad actionem agentis; sicut quum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem. Utroque enim agens agit, et virtute et instrumento".

„Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens tum ex parte *materiae* effectus, tum ex parte ipsius *formae*". Etenim si *materia* „indisposita est ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu". Id vero non „imputatur ad aliquem defectum agentis". Est enim agenti naturali „virtus determinata secundum modum suae naturae, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum, quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam".

---

[1]) Id. ib.

„Ex parte autem *formae effectus* per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate adiungitur privatio alterius formae", puta quum ignis consumit lignum, lignum destruitur, id quod ei malum est. „Sic igitur in *naturalibus* patet, quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo et in *artificialibus* accidit".[1])

Quod demum malum *morale*, quod a causa libera procedit, adtinet, quum voluntas per se intendere non possit malum, per accidens eandem malum velle consequitur. Id quidem S. Thomas hoc pacto illustrat. „Illud, quod per se causam habet, est *intentum* a sua causa. Quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens, sicut effossio sepulchri per accidens est causa inventionis thesauri, quum provenit praeter intentionem fodientis sepulchrum. Malum autem, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne adpetibile habet rationem boni, cui opponitur malum, in quantum huiusmodi. Unde videmus, quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur. Unde relinquitur, quod malum non habeat causam per se".[2])

Scholion. Hoc loco de mali divisionibus quibusdam agendi se offert opportunitas. Malum igitur hac ratione dividi solet:

1. Malum *secundum se* sive absolutum et malum *alteri* sive respectivum. Et alterum quidem adest, ubi subiectum caret perfectione sibi debita et convenienti; alterum autem, ubi quod in se quidem bonum est, alteri vero non convenit, quum privet eum privarive

---

[1]) Id. cont. gentil. III. 10; cf. 1. p. l. c.

[2]) Id. de malo qu. 1. a. 3; cf. 1. 2. qu. 75. a. 1. Quomodo Deus se habeat ad malum morale, cf. Zeitschrift für kathol. Theologie IV. 34.

possit bono convenienti. Est igitur quoddam positivum in se, sed tamen quatenus positivum quoddam est, non est malum, sed quatenus ad aliud relatum caret perfectione huic debita et convenienti. De quo S. Thomas: „Aliquid dicitur esse malum dupliciter, uno quidem modo *simpliciter*, alio vero modo *secundum quid*. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est *secundum se* malum; hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo malum est animalis, quia privat aequalitatem humoris, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum, quod non est malum secundum se, sed *alicuius*, quia scilicet non privatur aliquo bono, quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis *alterius rei*, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae".[1])

2. Malum *physicum* et malum *morale*. Illud est privatio boni naturae debitae seu boni naturalis; hoc autem est privatio ordinationis ad regulam morum *liberae voluntatis* actionibus debitae. Quibus post Leibnitzium quidam adiunxere malum *metaphysicum*, quod definiunt ulterioris perfectionis defectum. Quum tamen iste quidem defectus cuivis naturae creatae sit essentialis, non potest esse malum, secus enim „quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei", ut supra nos docuit S. Thomas. Scilicet hocce malum non est privatio, sed pura negatio. Atqui „malum privatio est boni et non negatio pura".

3. Malum *culpae* et malum *poenae*, quae tamen „non dividunt malum *simpliciter*, sed malum in rebus

[1]) De malo l. c. ad 1.

voluntariis".[1]) Illud consistit in defectu actionis liberae sive sit omissio sive commissio, carentis quippe ordinatione debita ad normam morum. Hoc vero continetur carentia boni debiti inflicta ob culpam commissam. Exoritur igitur malum poenae ex malo culpae, atque hinc malum culpae maius est malo poenae.[2])

Thesis 121.

„Unum summum malum, quod sit causa omnis mali" repugnantiam inducit.[3])

Dem. Quod ponimus, S. Thomas hisce comprobat rationibus:

1. Sicut summum bonum separatum est ab omni malo, ita summum malum necessario separatum foret ab omni bono. Sed malum est in bono sicut in subiecto.

2. „Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut et summe bonum est, quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam".

3. „Quod est primum principium, non est ab aliquo causatum; omne autem malum causatur a bono. Non est igitur malum primum principium".

4. „Malum non agit nisi in virtute boni (quoniam, quum sit privatio, per se agere non valet, sed quoad bonum ei adiungitur). Primum autem principium agit virtute propria".

5. „Quum id, quod est per accidens, sit posterius eo, quod est per se, impossibile est, quod sit primum

---

[1]) Id. I. p. qu. 48. a. 5.
[2]) Cf. S. Thom. ib. a. 6.
[3]) Id. ib. qu. 49. a. 3.

id, quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem. Impossibile est igitur, quod malum sit primum principium".

6. „Omne malum habet causam per accidens. Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere".

„Per hoc autem excluditur error Manichaeorum ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum".[1])

---

[1]) Cont. gentil. III, 15.

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM

LIBER QUARTUS.

DE ENTE IN CATEGORIAS DIVISO.

Duplicem supra[1]) S. Thomam sequentes auctorem distinximus *essendi modum*, alterum omni ente communem, alterum certis entibus proprium. De priori postquam in libro tertio satis disputavimus, iam posteriorem, ut contemplemur, restat.

Itaque Aristoteles mira plane ingenii arte cunctos „speciales essendi modos“ ad decem classes nobis ex dialecticis quaestionibus notissimas revocavit, ad substantiam videlicet novemque accidentium modos. De his igitur aristotelicis *categoriis* iam nobis est disserendum.

Ac primo quidem inter omnes constat, principium, ex quo categoriae oriantur, esse ens. Sunt enim categoriae suprema illa *praedicamenta*, ut vocem graecam latine reddit Boëtius, sive *praedicata*, ad quae cuncta, quae de diversis rebus praedicari possunt, apte revocantur. Id vero solum de re quapiam recte praedicatur, quod in ea re *inest* sive *est*. Quum igitur cate-

[1]) P. 283.

goriae sint suprema praedicata, varios *essendi modos* necessario exprimunt. Sed si varios essendi modos exprimunt, ipsum quidem ens variis modis determinatum exhibent atque ita demum ens principium esse sequitur, e quo categoriae oriantur.

Sed tamen de categoriis alia ratione tractat metaphysica, alia dialectica. Dialectica enim categorias exponit, quatenus sunt *notiones secundae intentionis*, nimirum suprema *genera*, sub quibus continetur, quidquid de rebus cunctis possit praedicari; e contrario metaphysica de categoriis disserit, quatenus sunt notiones *primae*, quibus rerum naturae atque diversitatis rerum principia exhibentur. De quo B. Albertus M. disputans, metaphysicam illustrare categorias ait „secundum rem et secundum quod sunt naturae quaedam et partes entis“ et „principia diversitatis rerum“, logicam contra „secundum quod sunt aliquid praedicabile vel ordinabile in genere secundum hunc vel illum modum praedicandi vel subiiciendi“.[1]) Quod quidem breviter S. Thomas complectitur docens, adtendi posse hanc entis divisionem vel „secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens“ vel „secundum hoc, quod aliquid *in natura sua est* vel substantia vel accidens“.[2])

Denique quum ens non sit genus ac proinde differentias non patiatur, categoriae non sunt aliud, quam ipsum ens reale certis modis determinatum, nam „nomine substantiae exprimitur *specialis modus essendi*, scilicet per se ens, *et ita in aliis generibus*“.[3]) Unde „ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquid accidens vel aliquam differentiam, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei“.[4])

---

[1]) Praedicam. II. tract. I. c. I.
[2]) In 5. metaph. lect. 9.
[3]) Id. de verit. qu. I. a. I.
[4]) Id. ib. qu. 21. a. I.

Quaestio prima.

De substantia.

Thesis 122.

„Substantia est res, cui convenit esse non in subiecto".[1])

Dem. Rectam esse hanc substantiae definitionem hac via evincimus.

1. Experientia externa cunctas res mundanas continue quidem mutari et nihilominus in se ipsis easdem usque permanere deprehendimus. Quapropter duo veluti in his rebus observamus, alterum, quod modo est, modo non est atque assidue variat, alterum, quod in hac ipsa varietate versatur quidem, sed tamen idem constanter persistit atque continuis istis mutationibus idem ipsum subest ac subiicitur easque veluti portat atque sustentat. Itaque hac via in notitiam cuiusdam rei deducimur, quae sub variis sibique succedentibus mutationibus ac modificationibus eadem ipsa permanet, quaeque omnis istius mutationis est subiectum.

2. In eandem notitiam plenius pervenimus duce experientia interna. Ex iis enim, quae in nobismet

---

[1]) Id. cont. gentil. I. 25.

ipsi offendimus, efficaciori omnino modo, quod volumus, comprobatur. Nam licet in nobis continuas mutationes sibi succedentes experiamur, simul tamen unum quoddam, quod idem usque persistat, his mutationibus *subiectum* scimus, unum quoddam, quod idem ipsum permaneat, iisdem *substare* reperimus; quod quidem subiectum internis mutationibus substans unusquisque designat voce „Ego".

3. Jam vero id, quod idem ipsum cunctis mutationibus *substat*, adpellamus *substantiam*, vel, quia affectionibus, mutationibus phaenomenisque cunctis *subiicitur* eisque veluti *subiacet*, *subiectum* et a graecis ὑποκείμενον nuncupatur. Affectiones vocamus *accidentia*.

4. Quodsi demum subiectum sive substantiam cum istis affectionibus suis comparemus, has quidem *sine subiecto, in quo sint*, quod eas *sustentet*, iis *substet*, naturali modo *esse non posse* et consequenter *ex subiecto dependere* intelligimus; ipsum contra subiectum sine his illisve modificationibus esse posse, imo sine omnibus determinatis accidentibus esse atque existere valere.

5. Ex quo efficitur, substantiae rationem ac perfectionem eo contineri, quod, licet ipsa esse possit aliquando subiectum, in quo alia sint atque inhaereant, nulla tamen conditione in existendo *pendeat ex subiecto*, in quo nempe ipsa sit et a quo veluti portetur. Est igitur substantia ens, quod respuit aliud, in quo sit tamquam in subiecto, ac propterea *per se* stat. Bene ergo S. Thomas „substantia, inquit, est res, cui convenit esse non in subiecto" ac „quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto".[1]) Quoniam vero ei, „cui convenit esse non in subiecto", hoc ipso „competit *per se esse*",[2]) hinc „nomine sub

---

[1]) 3. p. qu. 77. a. 1. ad 2.
[2]) De verit. l. c.

stantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet *per se ens*" (al. stans.).

6. Quum igitur formalis ratio ac perfectio substantiae in eo consistat, ut habeat „esse non in subiecto", sed „per se esse" et „non esse in alio",[1]) ipsa formalis ratio substantiae nullatenus poscit *subesse accidentibus* seu esse accidentium *subiectum*. Tametsi enim nos substantiae notionem non acquirimus nisi ex eo, quod sub accidentibus unum quoddam subiectum permanens deprehendamus ac proinde prae nostro *concipiendi modo* prius quasi sit subesse accidentibus, quam esse per se (exinde et nomen substantiae a substando derivavimus), attamen *secundum rem ipsam* prius sane est esse per se, quam subesse aliis, quoniam prius aliquid sit oportet, ut aliis subesse queat. Itaque quum definitione id exhiberi necesse sit, quo res in se constituatur, substantiam recte definimus, esse ens sive rem, „cui conveniat esse non in subiecto", consequenter „per se esse". Idque eo magis, quod sit quaedam substantia, ipsa nempe divina substantia, quae licet nullis unquam accidentibus subesse possit, maxime tamen sit substantia, „quia maxime per se est", ut addit Suarez. Unde „nomen substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat" et tamen habet „id, quod est perfectionis in substantia", scilicet „non esse in alio".[2])

---

[1]) Id. in 1. dist. 8. qu. 4. a. 2.

[2]) Id. ib.

Thesis 123.

Reiiciendae sunt substantiae definitiones a Cartesio, Lockio, Spinoza, Leibnitzio, Cousinio, Giobertio propositae.

Dem. 1. Cartesius substantiam definit, esse „rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum".[1]) Atqui res non indiget alia re ad existendum aut tamquam causa, a qua producatur, aut tamquam subiecto, a quo portetur cuique inhaereat. Quum igitur *solum* ens simpliciter absolutum non indigeat causa, a qua producatur, quia est a se, definitio Cartesii aut falsa aut valde ambigua est. Atque hinc etiam factum est, ut, quod Leibnitz iam notavit, Spinoza hac definitione uti potuerit ad pantheisticam suam sententiam *de unitate* substantiae adstruendam. Neque etiam admittenda est definitio Cartesii, qua substantiam definit subiectum perdurabile accidentium. Praeterquam enim quod haec definitio soli *creatae* substantiae conveniat, formalem substantiae rationem nequaquam exhibet.

2. Locke, sensista iste quidem, substantiam humani sermonis obiectum esse fatetur, at negat, aliud quidpiam hac voce significari, quam „*complexum qualitatum sensibilium ignota ratione coexistentium*".[2]) Harum autem subiectum esse, ait, figmentum mentis inde ortum, quod rei qualitates *tamquam in alio* existentes concipere adsueti simus. Nam, ita pergit, experientia tam interna quam externa percipimus quidem rerum affectiones, non autem aliquod, quod sit subiectum earum affectionum, atque adeo substantia est fictio mentis. Hanc sententiam etiam Hume amplexus est, quem magna ex parte secutus est Kant. At vero 1. experientia interna aeque ac ex-

---

[1]) Princip. phil. I. n. 13.

[2]) De intell. hum. II. c. 23.

terna non solum rerum affectiones, verum etiam ipsum subiectum, cui illae inhaerent, percipimus. Etsi vero experientia sensuum substantiam, qua talem, sive id, quo ratio formalis substantiae constituitur, haud percipere valemus, quoniam ad hanc rationem noscendam solo intellectu pertingimus, et licet ipse etiam intellectus singulares ac determinatas substantias immediate non intueatur: attamen mens ex manifestationibus substantiam necessario concludendo cognoscit ac sola comparatione subiectum inter eiusque affectiones instituta universalem etiam substantiae notionem sibi comparat. Quod quidem quamvis sensistae negent, experimento tamen ipso verum comprobatur. 2. Dum Locke hinc quidem concedit, vocabulum substantiae humani sermonis esse obiectum nosque qualitates in quodam substrato existentes concipere, inde vero negat, nos substantiae notionem formare, aperte secum ipse pugnat. 3. Tum notio substantiae vocabulo expressa et istius substrati notio absone nulla dicitur. 4. Absone etiam affirmat, notioni utrique congeriem qualitatum ignota nobis ratione coexistentium respondere; ista enim qualitatum congeries, quae substantiam auctore Locke constituit, aut in quodam subiecto est aut non est in quodam subiecto. Si illud dicatur, sane notionem substantiae a notione qualitatum diversam esse iuste concludimus; si hoc eligatur, ipsae qualitates *per se* sunt ideoque substantiae. Ergo quidquid dixerit Locke, non potest, quin notionem substantiae ipse admittat. 5. Quaerimus postremo a Lockio, qui fiat, ut qualitates concipere non valeamus sine subiecto, cuius sint, id quod ipse Locke fatetur. Cuius rei nulla potest ratio afferri alia, quam quod notio qualitatis sit notio relativa atque ex alio pendens, quae idcirco formari nequeat, quin alterius etiam termini istius relationis notio formetur. Ergo notio substantiae non est notio complexus cuiusdam qualitatum.

3. Spinoza nomine substantiae intellegit „id, quod *in se est et per se concipitur*“; sed tamen verbis istis „in se“ et „per se“ Spinoza non subiectum inhaesionis, ut S. Thomas, sed causam distinctam a re, quae „in se“ sit, excludere intendit atque hoc modo pantheista iste quidem notionem substantiae cum notione Dei confundit.[1]) In quo commento refutando non est, cur hoc loco operam ludamus.

4. Leibnitz (et ipse Kant) substantiam definit, ens vi agendi praeditum. Sed perperam; praeterquam enim quod et accidens physicum vi agendi sit praeditum, hoc pacto notio substantiae cum notione causae confunditur.

5. Falsa prorsus et ad pantheismum proclamandum facta est Cousinii definitio: *ens quod ultra se nihil in ordine ad existendum supponit;* ex hac enim definitione unam tantummodo esse substantiam consequitur.

6. Gioberti substantiam positam esse autumat in realitate; quum porro omnis realitas sit negatio nihili, substantiam positam esse concludit in negatione nihili; sed quum denique negatio nihili sit operatio, substantiam esse causam seu vim, quippe principium operationis, qua ipsa nihilum neget, contendit. At vero ut taceamus, notionem substantiae cum notione causae iterum confundi, ex ista ratiocinatione sequitur, quidquid sit, esse substantiam. Etenim quidquid est, eo ipso est negatio nihili ac proinde per Giobertium substantia, quod quidem cunctis philosophis est inauditum.[1])

---

[1]) Ethic. I. def. 3.

[2]) Pluribus hunc errorem ceterosque commemoratos prosequitur *Sanseverino* l. c. cap. 3. n. 182. sqq.

Thesis 124.

Bene Aristoteles substantiam in primam atque secundam divisit.

Dem. Aristoteles substantiam proprie et presse acceptam definivit, ut sit quoddam esse, quod nec in subiecto insit nec de subiecto quopiam praedicetur.[1]) Neque ergo in ordine ontologico rerum neque in ordine logico ac praedicationis subiectum habet, *in quo sit.* Talis substantia est quodvis individuum. Est igitur haec *πρώτως λεγομενή* substantia esse quoddam, quod nullo modo est *alterius* vel *in altero,* sed plane pleneque *in se* ac *sibi* atque *ab omni alio* perfecte divisum existit. Enim vero si aliter se haberet, necessario aliqua ratione *in alio* foret, consequenter subiectum haberet, in quo inesset ac de quo hoc ipso praedicari posset. Quam quidem *οὐσίαν πρώτην* Schola *primam* substantiam nuncupare adsuevit.

Sed praeterea, auctore Aristotele, reperitur quoddam esse, quod et ipsum subiectum, *in quo sit* sive *subiectum inhaesionis* non habet, siquidem *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι omnis* poscit substantia ex sua formali ratione;[2]) verum isthoc esse habet subiectum, *de quo praedicetur* sive *subiectum praedicationis.* Cuiusmodi esse est omnis quidditas seu essentia ac natura. Sic ubi dico: Plato est homo, *praedicatur* quidem species de individuo, sed tamen re ipsa idem est atque individuum et hinc *subiectum inhaesionis* non habet; „homo enim, ait Aristoteles, de subiecto quodam homine *dicitur,* in subiecto vero *non est* (*ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν*), nec enim in quodam homine homo est. Sic et animal de

---

[1]) *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομενή, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* Categor. cap. 3. n. 1.

[2]) Id. ib. n. 12.

subiecto quidem *dicitur* quodam homine, *non est* autem animal in quodam homine".[1]) Nimirum Plato, homo, animal reapse unum sunt idemque, et sic licet alterum ac tertium de primo possint praedicari, revera tamen in eo tamquam in subiecto *non insunt*, utpote quum sint una numero res.

Hanc igitur *οὐσίαν δεύτεραν* Schola nominare solet substantiam *secundam*. Differunt proinde prima ac secunda substantia inter sese eo praesertim, quod prima quidem substantia etiam praedicationis subiectum respuit atque ita *omnem universalitatem* a se excludit, quandoquidem *nullam communitatem cum aliquo* patiatur. Quod enim esse quocumque demum modo cum alio commune habet, id quidem, respectu huius esse communis, prorsus in se et sibi et ab omni alio divisum non existit. Unde 1. omne *universale*, si tamen substantia est, est substantia secunda, quum natura sua habeat praedicationis subiectum; hinc, ut scribit S. Thomas, „secundae substantiae dicuntur genera et specier"[2]) 2. *divina* substantia est substantia secunda, quoniam licet maxime sit singularis, tribus tamen distinctis est *communis* atque eatenus tantummodo habet *esse sibi*, quatenus unum est cum singulis illis distinctis tribus; 3. quidquid quocumque modo habet *partis rationem*, non est substantia *prima*, quia parti vel etiam ei, quod *quasi partis* rationem habet, non convenit *in se esse et sibi*, sed ei, quod unione sua constituit aut quocum communitatem quandam dicit. Quamobrem neque anima separata est substantia *prima*, quum sit pars substantialis hominis ideoque *substantia partialis*, neque natura humana a Verbo divino adsumta est substantia *prima*, quoniam in *communitatem* ipsius esse cum Verbo adsumente est evecta et hinc rationem *quasi*

---

[1]) Ib.

[2]) 1. p. qu. 29. a. 1. ob. 2.

partis sibi induit; 4. quidquid est principium, quo aliud a se distinctum agat vel patiatur, non est substantia prima, quoniam, quod ita sese habeat, perspicue partis vel quasi partis rationem praeseferat; actiones enim sunt „totorum, non autem proprie loquendo partium"; 5. in universum ex his concludere possumus, id omne esse substantiam primam, quod habeat esse totum et integrum, esse in se ac sibi, ita quidem, ut nullo modo sit in alio vel alterius, sed potius, quum sit per se et in se atque sibi, ab omni alio sit plane divisum distinctumque. Quod ita comparatum non est, aut est substantia secunda aut substantia incompleta seu pars substantialis aut tandem partis vel quasi partis rationem habet.

Thesis 125.

Substantia prima ipsa est diciturque hypostasis seu suppositum.

Dem. Hypostasis seu suppositum secundum omnes dicit aliquid in ratione substantiae maxime perfectum, quod adeo maxime in se et per se est et sibi atque ab omni alio divisum nulloque modo in alio. Atqui hi quidem sunt characteres substantiae primae. Ergo hypostasis est substantia prima. Et re vera S. Thomas „nomine, ait, hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio *universalis* et *partis*. Non enim dicimus, quod homo *communis* sit hypostasis neque etiam manus, quum sit *pars*".[1]) Hinc S. Thomas constanter docet, hypostasin esse nomen *individui*, siquidem „hypostasis apud graecos ex propria significatione nominis habet, quod significat quodcumque *individuum* substantiae".[2]) Sic igitur „*individua* dicuntur subiecta vel supposita

[1]) I. p. qu. 29. a. 1. ad 2.
[2]) Id. ib. a. 2. ad 1.

vel hypostases".[1]) Quaenam vero individua formaliter sint dicanturque hypostases saepenumero explicat S. Thomas constanter docens, „*individuum* in genere *substantiae*" esse illud, „quod dicitur substantia prima vel hypostasis".[2]) Nimirum „hoc nomen hypostasis, secundum graecos, vel substantia prima, secundum latinos, est speciale nomen *individui* in genere substantiae"[3]) atque ita „nomen hypostasis in graeco ex proprietate significationis habet, quod significet *individuam substantiam* cuiuscumque naturae".[4]) Quid igitur individuum? „Est, respondet S. Thomas, de ratione individui, quod non possit *in pluribus esse*",[5]) consequenter habet modum existendi, „qui competit *singularibus*, ut scilicet sit *per se* subsistens *distinctum ab aliis*"[6]) atque ex eo „individuum importat *incommunicabilitatem*".[7]) Atqui ex hac S. Thomae doctrina perspicue colligitur: 1. hypostasin, quum excludat „rationem *universalis*" atque „*in pluribus esse*" non possit, subiectum, de quo praedicetur, non habere seu „esse subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio"; 2. eandem, quum non possit cum aliis *communicari* sitque quoddam singulare, pariter non habere subiectum, in quo sit, atque idcirco iterum ultimum esse subiectum, quod aliud non supponat; 3. eandem ex eo, quod „rationem partis" excludat, in alio vel alterius non esse partis vel quasi partis instar, sed esse *per se* ac sibi, totum quiddam et integrum atque ab omni alio divisum; 4. sic vero non esse principium, quo aliud a se distinctum agat vel patiatur, sed ipsam potius esse principium omnis

---

[1]) Id. ib. qu. 39. a. 1. ad 3.

[2]) In 1. dict. 25. qu. 1. a. 1. ad 7.

[3]) Id. de potent. qu. 9. a. 2.

[4]) Id. ib. a. 1. ad 2.

[5]) 3. p. qu. 77. a. 22.

[6]) 1. p. qu. 29. a. 3. ad 4.

[7]) Ib. qu. 30. a. 4.

suae actionis ac passionis ultimumque ea de re subiectum, ad quod actiones sint referendae; nam „actiones sunt *suppositorum* et *totorum*, non autem proprie loquendo *partium*“, „non enim proprie dicitur, quod *manus* percutiat, sed homo per manum“.[1]) Et generatim „hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens“.[2]) Quae quum omnia formalem rationem substantiae primae veluti in conspectum producant, ipsam primam substantiam esse hypostasin vel suppositum manifesto adparet; qua de causa S. Thomas vocabulis hypostasis, suppositi, substantiae primae promiscue utitur.

Thesis 126.

Inter omnes hypostases spectata naturae dignitate excellunt hypostases rationalis naturae; unde his quidem singulare nomen personae iure est positum.

Dem. Quod nomen personae adtinet, id Boëtio quidem „videtur traductum ex his personis, quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsâ maior necesse est, ut volvatur sonus. Graeci vero has personas *πρόσωπα* vocant ab eo, quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum“.[3]) Quia igitur hoc pacto „in comoediis et tragoediis repraesentabantur homines famosi, impositum est hoc nomen personae ad significandum aliquos dignitatem habentes“.[4])

---

[1]) Id. 2. 2. qu. 58. a. 2.
[2]) Id. 3. p. qu. 2. a. 3.
[3]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 29. a. 3. ob. 2.
[4]) Ib. ad 2.

Jam vero inter universas hypostases ob naturae suae dignitatem eminent hypostases rationalis naturae. Namque „magnae dignitatis est in rationali natura subsistere. Ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona".[1]) Unde hypostases intellectuales seorsum contemplamur. Tria tamen hic prae oculis habeantur: 1. hypostases, quas eligimus illustrandas, omne id contineant oportet, quod ad formalem rationem hypostasis desideratur; secus enim ne hypostases quidem existerent atque idcirco frustra inter hypostases excellere praedicarentur; 2. tametsi vero formaliter sint hypostases, aliquid tamen singulare eisdem competat necesse est, alioquin temere et sine causa prae ceteris contemplandas adsumerentur; 3. hoc tandem peculiare ac singulare ne petatur ac manet ex ipsa ratione hypostasis, qua tali, sed potius ex ipsa naturae dignitate et excellentia; ubi enim quaedam hypostasis exstat, *quae excellentem hanc naturam habeat*, hoc ipso atque ob naturae huius dignitatem *ratio formalis hypostasis* et ipsa perficitur et evehitur et sic ista quidem hypostasis potiori nomine digna constituitur.

Quibus praemissis breviter argumenta adstringamus. Ipum *esse in se et sibi* est ratio formalis hypostasis. Si igitur hypostases naturae rationalis eminentiori modo *sunt in se ac sibi*, eminentiori quoque modo ratio formalis hypostasis eisdem convenit et ideo proprio nomine dignae existunt. Atqui reapse hypostases naturae rationalis multo eminentiori ac perfectiori modo *sunt in se ac sibi*, quam reliquae ad unam omnes. Ergo eminentiori etiam atque perfectiori modo ratio formalis hypostasis eisdem convenit hincque singulare nomen merentur. Enimvero „agere sequitur esse". Quo igitur perfectior est modus, quo quidpiam *per se agit*, eo perfectior est modus, quo *per se est*. Sed

[1]) Ib.

hypostases naturae rationalis multo perfectiori modo *per se agunt* ceteris cunctis; ergo et perfectiori modo ceteris cunctis *per se sunt*. Agunt enim *libere, suo iure suoque arbitrio*, id quod ceteris non convenit. Atqui haec perfectio posita est *una cum ipsa natura rationali*. Quum igitur *esse per se* sit ratio formalis hypostasis atque haec ratio eminentiori modo in hypostasibus naturae rationalis inveniatur simulque sit perfectio cum ipsa natura rationali posita: procul dubio natura rationalis evehit perficitque formalem rationem hypostasis et hanc ipsam altiori potiorique nomine dignam constituit. Quod posuimus, breviter ad hunc modum S. Thomas comprehendit: „Sicut, ait, substantia individua (hypostasis) proprium habet, quod *per se existat*, ita proprium habet, quod *per se agat*. Hoc autem, quod est *per se agere*, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae, quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent *dominum sui actus*, ita quod in eis est agere et non agere (ad suum arbitrium); aliae vero substantiae magis aguntur, quam agant. Et ideo conveniens fuit, ut substantia individua rationalis naturae *speciale nomen* haberet"; [1]) quale vero istud nomen sit, alibi idem argumentum exponens addit hisce: „Et hoc nomen est *persona*". [2])

Simile argumentum ex alia pariter cum ipsa natura rationali posita perfectione, videlicet *ex conscientia sui*, potest duci; hypostases enim naturae rationalis non modo in se ac sibi sunt, verum etiam huius sui esse sunt sibi consciae, qua perfectione ceterae carent.

---

[1]) De potent. qu. 9. a. 1. ad 3.

[2]) 1. p. qu. 29. a. 1.

Thesis 127.

Bene S. Thomas, sequens Boëtium, personam definit, „naturae rationalis individuam substantiam".[1])

Dem. Quod est hypostasis eaque simul naturae rationalis, iure nuncupatur persona; „nam omne, quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae".[2]) Sicut igitur illud persona non est, quod, licet sit hypostasis, non tamen naturae rationalis est, puta bellua quaepiam, ita illud persona non est, quod, licet sit naturae rationalis, non tamen est hypostasis, puta anima a corpore separata, quae „est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis hominis".[3]) Itaque natura rationalis formalem rationem hypostasis non constituit, sed hanc, si adest, evehit, auget perficitque, atque ita natura rationalis, ut ista praestare possit, *supponit* illum modum essendi per se et in se ac sibi, quo aliquid constitui intelligitur hypostasis.

Jam vero haec quidem omnia bene exprimuntur istâ a Boëtio positâ definitione personae. Dicitur enim persona a Boëtio inprimis *substantia*. Quumque omnis substantia aut prima sit aut secunda, „per hoc, quod additur *individua*, trahitur ad standum pro substantia *prima*".[4]) Est igitur persona substantia prima sive hypostasis. Atqui haec hypostasis dicitur demum esse „naturae rationalis". Unde persona est hypostasis naturae rationalis. Quam quidem definitionem omnia complecti, quibus formalis ratio personae describatur, ex dictis satis adparet.

---

[1]) L. c.

[2]) Id. cont. gentil. IV. 35.

[3]) Id. de potent. qu. 9. a. 2. ad 14.

[4]) Id. 1. p. l. c.

Possumus et hac via ad eundem exitum pervenire. Inprimis igitur persona dicitur *substantia* et sic „excluduntur a ratione personae *accidentia*, quorum nullum potest dici persona“.[1]) Deinceps illa quidem substantia dicitur *individua*. Sed „individuum importat incommunicabilitatem“, ut supra diximus. Est autem „triplex incommunicabilitas“. Ac prima quidem, „qua privatur *communitas universalis*“, qua adeo ponitur, illam substantiam esse *singularem*, consequenter *in nullo alio tanquam in subiecto* sive inhaesionis sive praedicationis inesse. Altera incommunicabilitas est illa, „qua privatur *communitas particularis*, quam habet in constitutione partis“, qua idcirco hinc excluditur ratio partis seu substantiae partialis et incompletae, inde ponitur, substantiam, de qua quaerimus, esse quoddam totum et integrum, consequenter non esse *in alio partis instar*. Denique tertia incommunicabilitas est ea, „qua privatur *communitas adsumtibilis*, coniuncti rei digniori“, qua nempe ponitur, substantiam, quae dicitur persona, non esse adsumtam ab alio (ut natura humana a Verbo divino adsumta) et sic alterius factam, consequenter illam substantiam esse *sibi*.[2]) Atqui his iterum egregie illustratur substantia *prima* sive *hypostasis*, ut quae sit esse quoddam totum in se et sibi ac nullo modo in alio vel alterius.

Tandem „per hoc, quod additur *rationalis naturae*, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta“,[3]) solasque, exclusis reliquis, hypostases rationalis naturae ob huius naturae dignitatem personas nuncupari comprobatur.

Itaque „persona addit supra hypostasin determinatam naturam“ sive persona est hypostasis determi-

---

[1]) Id. de potent. qu. 9. a. 2.
[2]) Id. in I. dist. 25. qu. I. a. I.
[3]) Id. de potent. l. c.

natae naturae; „nihil enim est aliud, quam hypostasis rationalis naturae“ vel breviter *hypostasis rationalis.*[1])

Scholion. 1. Scholastici omnem substantiam, quae in se ac sibi existit, *subsistere* dicunt; nam, ut scribit S. Thomas, substantia „non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur (subiectum, in quo sit), sed sustentatur *in se ipso*, et ideo dicitur *subistere* quasi *per se* et non in alio existens“.[2]) Et alio loco Aquinas „illa, inquit, subsistere dicimus, quae non in alio, sed *in se existunt*“.[3]) Illud igitur *subsistit*, quod ὑποστατικῶς existit, i. e. quod per se et in se ac sibi existit. Ex quo intelligitur, cur S. Thomas dixerit, in definitione personae supra exposita poni *individuum* „ad designandum *individualem modum essendi*“.[4]) Qui nempe modus est ipse modus ὑποστατικῶς existendi; quocirca S. Thomas docet, hypostasin praeter naturam dicere „talem modum existendi“; nam „nomen, ait, quod significat naturam *cum tali modo existendi*“ est hypostasis.[5]) Graeci demum hunc modum et ipsi dicunt τρόπον τῆς ὑπάρξεως.

Subsistentia pariter dicitur ipsa substantia, quae ὑποστατικῶς existit. „Substantia, ait S. Doctor, quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur οὐσίωσις vel *subsistentia*“.[6]) Quod planissime alibi explicat scribens: Substantia, „secundum quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia*“.[7])

Sed tamen Scholastici posterioris aetatis vocabulum subsistentiae *abstracte* accipiunt, ita ut subsistentia sit id, quo substantia ὑποστατικῶς seu per se et in se et

---

[1]) Id. ib. a. 1.
[2]) Ib.
[3]) 1. p. qu. 29. a. 2.
[4]) De potent. l. c. a. 2. ad 5.
[5]) Ib. ad 1.
[6]) De potent. l. c.
[7]) 1. p. l. c.

sibi existit. Qui loquendi modus a veterum sermonis consuetudine est alienus; his enim „subistentia idem est, quod res subsistens".[1])

Scholion. 2. Ut quae posuimus dilucidiora cernantur, quasdam a S. Thoma allatas expeditasque difficultates proponemus.

1. „Persona est rationalis naturae individua substantia. Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur, quod sint plures substantiae, quod videtur haereticum".[2])

R. „Substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat *essentiam*, sed secundum quod significat *suppositum*, quod patet ex eo, quod additur *individua*".[3]) Nimirum „sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas, unam tamen substantiam, quae est essentia",[4]) „quam quidem substantiam Graeci *οὐσίαν* vocant, quod nos essentiam dicere possumus".[5])

2. „Humana natura in Christo est rationalis naturae individua substantia, non tamen est persona. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturae est persona".[6])

R. „Quum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, quum sit adsumta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis, sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum, quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur, quod sit persona" (ibid. ad 13).

---

[1]) Id. 3. p. qu. 2. a. 3.
[2]) 1. p. qu. 30. a. 1.
[3]) Ib.
[4]) De potent. qu. 9. a. 2. ad 9.
[5]) 1. p. qu. 29. a. 2.
[6]) De potent. l. c. ob. 13.

3. „Anima separata est rationalis naturae individua substantia, non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur".[1])

R. „Anima separata est *pars* rationalis nuturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis hominis, et ideo non est persona".[2]) Quoniam nempe anima rationalis „licet sit separata", naturaliter tamen ordinatur ad compositum constituendum et „retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis, sicut nec manus nec quaecunque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personae neque nomen".[3])

Thesis 128.

Errant, quibus ratum est, personem definiendam esse substantiam sibi consciam.

Dem. Locke quidem rationem personae in conscientia collocandam esse opinabatur. Sed tamen conscientiam habitualem a conscientia actuali haud distinxisse videtur, dum Günther eiusque sectatores „personalitatem", ut aiunt, et conscientiam *actualem* inter sese non differre propugnabant. Quocirca personam definiunt substantiam sibi consciam.[4]) Sed per errorem labuntur. Enimvero

1. Conscientia, de qua agitur, est actus ille, quo natura rationalis se suasque actiones adprehendit et

---

[1]) 1. p. qu. 29. a. 1.

[2]) De potent. qu. 9. a. 2. ad 14.

[3]) 1. p. qu. 29. a. 1. ad 5.

[4]) „Ist Persönlichkeit etwas anderes als Selbsbewusstsein" etc. „In jeder Person ist Wesen und Form zu unterscheiden; jenes ist an sich das Sein, diese ist das Denken desselben, wenn es das Sein zum Inhalte hat und darum Wissen (Selbstbewusstsein) ist". Günther, Vorschule II. 260. 296.

cognoscit. Sed „actiones sunt suppositorum“ et „actus omnis est rei subsistentis et perfectae“.[1]) Unde tantum abest, ut conscientia personam constituat, ut constitutam necessario supponat.

2. Anima a corpore separata indubie sibi est conscia actionum suarum suique. Quum tamen substantia integra et completa non sit, sed pars substantialis naturae humanae, non est persona. Ergo persona non est idem atque substantia sibi conscia.

3. Quaelibet substantia individua naturae rationalis, dum caret conscientia, per hos auctores persona non existeret, puta infantes atque etiam deliri. Sed vero tales substantias non esse personas et theologis et philosophis universis est inauditum.

4. Tandem ista quidem doctrina laedit fidem, ergo falsa est et repudianda. Nequit enim philosophia id verum esse defendere, quod theologia ac fides falsum esse declarant. Quum nimirum natura sit operationis principium, *quo* agit persona, quoniam persona est, *quae* agit, natura autem, *quâ* agit illa, tot operationes sunt adsignandae, quot sunt naturae, at vero non tot operationes, quot sunt personae. Hinc in Christo ut duas naturas, ita duas conscientias confitemur, in Deo autem ut unam credimus naturam, ita unam conscientiam. Ast si persona est substantia sibi conscia, duas cogimur in Christo personas ponere et in SS. Trinitate unam personam, atque ita tritheismus vix ac ne vix quidem declinari poterit. Nemini ergo mirum videri potest, quod Pius IX. ad Card. de Geissel (die 15. Jun. 1857) inter alia haec scribit: „Noscimus in iisdem (Güntheri) libris haud pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant; in compertis pariter habemus neque

[1]) S. Thom. in 1. dist. 34. qu. 1. a. 1.

meliora neque accuratiora esse, quae traduntur de sacramento Verbi incarnati deque unitate Verbi divini personae in duabus naturis" etc.

Corollaria. 1. Ergo ii quoque errant, qui personam definiunt substantiam sive naturam intellectualem. Praeterquam enim quod natura intellectualis formalem rationem hypostasis non constituit, sed, si adfuerit, eminentiorem facit ostenditque hypostasin, certe ex data definitione consequitur, tot admittendas esse personas, quot naturae intellectuales, id quod citra haeresin de mysterio Trinitatis et Incarnationis dici non potest.

2. Errant etiam Kantiani, qui personalitatem in libertate hominis repositam esse autumant. Licet enim discrimen inter hypostasin generatim et personam ex eo peti queat, quod haec, quatenus persona est, dominium suorum actuum habeat, attamen recentiores hi philosophi homini dominium suorum actuum ita adtribuunt, ut hominem sibi ipsum esse finem eumque prorsus ultimum proclament atque in hac demum affraenata libertate eam naturae rationalis dignitatem sitam esse iactent, qua „personalitas" contineatur. Quae quidem ut vera, ita vana est hominis αὐτοθέωσις.

Thesis 129.

Id, quo substantia singularis in formali ratione hypostasis naturaliter constitui intelligitur, ex principiis S. Thomae non est quidpiam ab ipsa illa substantia re distinctum.

Dem. Quamquam disputatio, quam instituimus, paganis philosophis fortassis ignota non fuit,[1] ortum

[1] Suarez quidem (l. c. disp. 34. sect. 2. n. 4) arbitratur. Aristotelem priscosque omnes philosophos huius rei penitus ignaros fuisse; at

tamen ducit ex mysterio Incarnationis. Fides enim docet, Christum Jesum, unum eundemque, perfectum esse hominem perfectumque Deum, naturam tamen humanam Christi hypostasin seu personam non esse. Quoniam autem ratio hypostasis seu personae certe ad hominis perfectionem pertinet, iam dudum disputari coeptum est, qui fieri possit, ut Christus, quippe cuius natura humana persona non sit, perfectus sit homo. Qua quidem ex quaestione orta est disputatio philosophica de distinctione substantiae sive naturae singularis ab hypostasi. Quum enim ratio formalis hypostasis eo contineatur, quod sit substantia per se, in se ac sibi nulloque modo alterius vel in alio, merito quaerunt, numquid illud *esse in se et sibi* (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*), sit quidpiam ab ipsa substantia re distinctum. Et ss. Patres quidem antiquioresque Scholastici cum S. Thoma docent, substantiam hanc ab eo, quo formaliter hypostasis constituta intelligatur (scilicet a modo existendi per se, in se ac sibi), sola ratione cum fundamento in re esse distinctam. Itaque unam eandemque rem esse contendunt substantiam atque id, quo constituatur hypostasis, consequenter substantiam singularem non re quapiam, quae ad ipsam accedat, hypostasin constitui, sed *se ipsâ* esse hypostasin, modo sibi relinquatur et ab alio non adsumatur. Secundum hanc igitur sententiam modus ille existendi per se et in se re unum est atque idem ac ipsa substantia singularis. Nihilominus alius est conceptus substantiae singularis, alius est conceptus hypostasis. Negari enim nequit, posse nos substantiam singularem concipere, quin eandem concipiamus in se

---

vero alii ponunt, „subsistentiae verique suppositi et realitatem et quidditatem et eius a natura indistinctionem realem cum sola distinctione rationis ab Aristotele probe cognitam et traditam esse“. Ita Tiphanus, Declaratio ac defensio scholastica doctrinae sanctorum Patrum doctorisque angelici de hypostasi et persona“, cap. 9. „Quid senserit Aristoteles de hypostasi et supposito“.

et sibi existentem. Namque licet conceptus hypostasis necessario includat conceptum substantiae singularis, sed tamen haud vicissim conceptus substantiae singularis involvit conceptum hypostasis, quoniam conceptus substantiae singularis non includit illam notam *existentis in se et sibi*. Sed quae conceptu distinguuntur, ratione sunt distincta. Cuius quidem distinctionis fundamentum (si tamen de finitis substantiis quaeritur), inter alia est cuiusvis finitae substantiae conditio, ob quam ab altiori hypostasi possit adsumi; quo sane fieret, ut, tametsi sit maneatque substantia singularis, hypostasis tamen non foret. Huic sententiae et nos evidentia rei coacti adhaeremus. Ceterum „ita docent et ss. Patres communi consensu et scholarum magistri vetustiores Hugo (1141) et Richardus (1173) Victorini, Pet. Lombardus (1164), Alex. Halensis (1245), B. Albertus M. (1280), S. Bonaventura (1274), Henric. Gandavensis (1293), Scotus (1308) cum suis ceterisque, quorum nomina vide ultra quadraginta apud Tiphanum S. J. (l. c. cap. 6).“[1])

Haud pauci contra philosophi ac theologi, praesertim inde a saec. 16., realem distinctionem inter substantiam singularem et hypostasin propugnant. Substantiam, docent, hypostasin constitui realitate quadam sive entitate vel modo reali ac substantiali ad substantiam singularem ut res ad rem accedente eamque hypostasin constituente; hinc ab ea separari posse ab eaque exinde realiter distingui. Quin imo secundum quosdam „non repugnat, ut singularis natura existat sine subsistentia (esse in se et sibi), et ut forma (idem hoc esse) sine natura existat“.[2]) Hoc igitur pacto fieri posse opinantur, ut substantia singularis adsumatur (quod Incarnatione Verbi divini factum esse credimus)

[1]) Card. Franzelin, de verb. incarnat. thes. 30; cf. Kleutgen, Vom Erlöser, n. 139.

[2]) Hurtado, disp. 2, sec. 3., disp. 11, sec. 9.

neque tamen simul hypostasis, siquidem ille modus realis et substantialis sive ista entitas, qua substantia hypostasis constituatur, possit relinqui solaque substantia singularis adsumi. Neque etiam huic suae doctrinae obesse defendunt dogma catholicum, quo definitur, nihil humanae Christi naturae perfectionis humanae deesse Christumque perfectum esse hominem. Nam, aiunt, natura a Verbo adsumpta ex sese et naturaliter ita est comparata, ut *subsistere possit* (i. e. hypostasis esse); quod autem revera non subsistat, id quidem nullam involvere imperfectionem affirmant, quandoquidem naturae adsumtae ob participationem substantiae Verbi divini multo nobilior praestantiorque perfectio tribuatur, atque ita demum dogma sartum tectumque servari. Cui sententiae Caietanus cum quibusdam Thomistis adhaeret, quibuscum Gregorius de Valentia, Suarez, Vasquez, Ruiz aliique sentiunt. Sed haec hactenus. Nos igitur S. Thomam hac quoque in quaestione sequentes auctorem, ex eis auctoritate potissimum adsumta argumenta producemus.

1. Inprimis disertis verbis realem distinctionem, de qua quaeritur, hisce Aquinas excludit. „Natura, ait, dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit *una res* et suppositum *alia res;* hoc enim est secundum opinionem dicentium, quod natura speciei sit forma tantum, quae constituit suppositum, sicut totum; sed quia *secundum modum significandi* natura *significatur ut pars*, ratione supradicta, suppositum vero *ut totum;* natura *significatur ut constituens*, et suppositum ut *constitutum*".[2]) Itaque nequaquam substantia seu natura ab hypostasi distinguitur *ut una res ab alia re*, at secundum modum *significandi* sive *concipiendi* hincque ratione inter se differunt. Cogitatione videlicet natura seu sub-

---

[1]) Quodlib. II. a. 4. ad 2.

stantia percipi potest tanquam pars, suppositum contra tamquam integrum ac totum, natura tanquam constituens, suppositum vero tanquam constitutum.

2. Perspicuis verbis alibi Aquinas docet, nullatenus eo, quod quidquam ad naturam sive substantiam integram accedat, hanc constitui hypostasin, sed quin quidquam accedat atque idcirco per se ipsam esse hypostasin, modo sibi relinquatur. „Hoc, inquit, quod facit coniunctum ex anima et corpore esse hominem, non est *praeter* animam et corpus *aliquid possitive*, sed *ex hoc ipso*, quod ipsum compositum ex anima et corpore *non adiungitur alteri subsistenti in natura composita*, sequitur quod coniunctum sit homo (hypostasis). Unde si Filius humanam naturam, quam adsumsit, deponeret, *ex hoc ipso* esset homo illud coniunctum ex duabus substantiis".[1]) Ergo praeter animae corporisque coniunctionem *nihil positivum*, *realitas nulla*, *nullus modus realis et substantialis* desideratur, ut compositum illud sit suppositum. Etenim *ex hoc ipso*, quod *sibi relinquatur* et *alteri non adiungatur*, istud quidem compositum ex anima et corpore est hypostasis. Ex quo omnino consequitur, naturam seu substantiam singularem a Verbo divino adsumtam, ubi dimitteretur a Verbo, *ex hoc ipso* esse hypostasin. Quamobrem quaevis natura seu substantia singularis *per se ipsam* est hypostasis, dummodo sibi relinquatur h. e. dummodo *naturaliter existat*. Ideo enim in reliquis hominis, Christo excepto, „unio animae et corporis constituit hypostasin et suppositum, *quia nihil est aliud praeter haec duo*"[2]) atque „anima et corpus sic in eis coniunguntur, *ut per se existant*".[3]) Aliter rem se habere docet in Christo; „in Domino, inquit, Jesu Christo praeter animam et

---

[1]) In 3. dist. 6. qu. 1. a. 3. ad 5.

[2]) Comp. theol. c. 211.

[3]) 3. p. qu. 2. a. 5.

corpus advenire *tertiam substantiam*, scilicet divinitatem" atque ea de re „non esse *seorsum* suppositum vel hypostasin, sicut nec personam, id, quod sit ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasin vel personam esse id, quod constet ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate".[1])

3. Hinc consentanea sibi doctrina S. Thomas docet, *non defectu* cuiusvis realitatis „modive realis" fieri, ut natura Christi humana non sit suppositum, sed solâ adsumptione. „Naturae, ait, adsumtae non deest propria personalitas *propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertinet*, sed *propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam*, quod est unio ad divinam personam".[1]) Ergo illa natura minime caret re quadam vel entitate vel modo distincto realiter; *nullum enim patitur defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertinet;* at vero hypostasis sive persona non est ob *additionem alicuius positivi*, quod quidem est *supra humanam naturam*, quum sit unio ad divinam personam. Inde autem manifesto liquet, personalitatem haudquaquam esse perfectionem a natura seu substantia re distinctam. Quae quidem Aquinatis doctrina adeo perspicua est, ut per sese sufficere possit ad mentem eius plene adperiendam. Ex his vero efficitur, sicut natura Christi humana ideo, „quia non est *per se seorsum* subsistens",[3]) non sit hypostasis, ita *quamlibet* naturam generatim *per se ipsam* esse hypostasin, ubi *per se et seorsum* subsistat, ac proinde non habeatur *ab alio* et sic facta sit *alterius*. Quod quum sic se habeat, sententiae adversariorum nullus est locus.

---

[1]) Comp. theol. l. c.

[2]) 3. p. qu. 4. a. 2. ad 2.

[3]) Ib. qu. 16. a. 12.

4. Apte igitur S. Thomas concludit, humanam Christi naturam *sola separatione*, si fieret, et sine cuiuspiam rei *accessione* personam existere. „Separatio, ait, dat utrique partium *totalitatem* et in continuis dat etiam utrique esse in actu. Unde supposito, quod hominem deponeret (Filius Dei), subsisteret homo ille *per se* in natura rationali et *ex hoc ipso* acciperet rationem personae.“[1]) Ex quo hoc argumentum generale ducere licet. Sicut quaelibet quantitas continua cum alia quantitate homogenea coniuncta ab hac separari potest separataque „totalitatem“ acquirit, ita quaelibet natura singularis cum alia substantia coniuncta atque hinc totalitate sua naturali destituta, ubi ab hac substantia separaretur, sola separatione totalitatem suam naturalem obtineret.[2]) Unde S. Thomas „si, inquit, essent naturae cum suis proprietatibus *seorsum* positae, utrimque esset *totalitas*, quam requirit ratio personae; non autem est nisi *una totalitas*, quando coniunguntur, et *ideo* est una persona.“[3]) Ergo natura singularis *ex hoc ipso* tota est, in se ac sibi atque adeo hypostasis, quod non est alterius et in alio. At vero se ipsa et non realitate sibi adiecta est tota in se ac sibi. Itaque se ipsa etiam et non realitate sibi adiecta est hypostasis, sicut multi homines se ipsis sunt multitudo, non quadam re vel modo a se distincto.

5. Simile argumentum S. Thomas ad hunc modum proponit. „Humana natura quamdiu Verbo est unita, *quia non secundum se existit*, non habet proprium suppositum vel hypostasin praeter personam Verbi. Sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasin aut suppositum, sed etiam propriam personam, *quia iam per se existeret*, sicut etiam pars cor-

[1]) In 3. dist. 5. qu. 3. a. 3. ad 3.
[2]) Cf. Typhan. l. c. c. 22.
[3]) Ib. qu. 1. a. 3. ad. 3.

poris continui, quamdiu est indivisa a toto, est in potentia et non in actu, sed solum facta divisione."[1]) Inde hoc existit argumentum. Sicut quantitas continua est *tota*, ubi est *sola*, et *rationem partis* habet, ubi est *cum alia* coniuncta, ita substantia singularis est hypostasis, si est *sola* et *tota*, hypostasis contra non est, si est *in alio*, ut pars in toto.[2]) Ratio autem, cur ita sit, est haec, quod unita et coniuncta cum alia „non secundum se existit", si vero non sit cum alia coniuncta, „per se existit." Quemadmodum vero nulla est quantitas, quae non sit tota vel pars, sola vel cum altera coniuncta, ita nulla est vel esse potest natura singularis, guae non sit tota in se vel ut pars in alio. Ita fere Tiphanus (l. c.).

6. Demonstraturus „humanam naturam adsumtam a Verbo, non praeexstitisse adsumtioni, sed in ipsa conceptione fuisse adsumtam a Verbo Dei", in hunc modum S. Thomas ratiocinatur: „Si enim praeexisteret, quum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset, esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem; individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona; erit igitur dicere, quod humana natura adsumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa adsumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duae hypostases vel personae, una Verbi et alia hominis, at sic non esset facta unio in hypostasi vel persona, quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura, in qua adsumenda a Verbo praeexstitisset, *hoc sine corruptione* accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc, quod est, nisi per corruptio-

---

[1]) De union. Verb. a. 2.

[2]) Cf. Tiphan. l. c.

nem. *Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi,* qui unioni praeexstitisset, et *per consequens humanam naturam in eo existentem*".[1]) Atqui si natura singularis ab hypostasi realiter distingueretur, illud consequens plane intelligi non posset, nisi forte S. Thomam pugnantia dixisse confiteri velimus. Enimvero haec ponit: 1) humanam naturam non potuisse praeexistere unioni cum Verbo, quin fuerit individuum et hinc hypostasis et persona: 2) non potuisse adsumi a Verbo eiusmodi praeexistentem naturam, quin ille homo et sic humana eius natura corrumperetur. Atqui si corrupta personalitate necessario corrumpendus est homo eiusque natura humana, iure exinde concludimus, secundum S. Thomam personalitatem naturamque humanam realiter inter se non differe. Quodsi Caietanus, quem sequitur Ferrariensis,[2]) ex hoc loco deducit realem distinctionem, siquidem „substantia non dicatur corrumpi nisi per amissionem alicuius positivi substantialis,"[3]) S. Thomam pugnantia loqui fateatur necesse est. Et re quidem vera expressis verbis S. Thomas docet, humanam naturam adsumtam *non defectu alicuius*, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, personam non esse atque idcirco *sola separatione* atque adeo nulla accedente realitate nova constitui posse personam, *ex hoc ipso* nempe, quod Verbum eam deponeret, quoniam *nihil positivum* requiratur, ut compositum ex anima et corpore sit hypostasis, sed *ex hoc ipso*, quod non adiungatur alteri, constituatur hypostasis. Atqui his stantibus stare non potest, quod adversariis placet, scilicet humanam naturam adsumtam non esse hypostasin ob ablatam quandam realitatem neque corrumpi posse humanam hypostasin nisi amisso quodam positivo substantiali. Nimirum sicut

[1]) Cont. gentil. IV. 43.

[2]) Cf. Caietan. in 3. p. qu. 4. a. 2.

[3]) Ferrariens. in 4. cont. gent. c. 43.

S. Thomas istam adsumtione ablatam realitatem, ita istud positivum substantiale, quo amisso natura corrumpatur, plane ignorat; sicut contra non defectu alicuius positivi, sed additione alicuius, quod est supra naturam, naturam adsumtam non esse hypostasin docet, ita ad doctrinae constantiam servandam eum docuisse iure existimamus, propterea hypostasin non posse corrumpi, quin corrumpatur natura in eo existens, quod hypostasis ac natura realiter non distinguantur. Et profecto *nuspiam* S. Thomas istius quidem realitatis seu modi positivi ac substantialis mentionem iniicit. Unam constanter Aquinas rationem commemorat, cur substantia quaedam, licet sit singularis, hypostasis tamen non sit, nempe quia „adiungitur alteri", quia „non secundum se existit", quia non est „seorsum posita", quia non habet „totalitatem", quia „secundum modum significandi significatur ut pars", uno verbo „quia habetur a principaliori". Sic in opusculo contra Graecos et Armenos et Saracenos (c. 6.) ita disserit: „Si quis obiiciat, quod humana natura etiam in Christo non sit accidens, sed substantia quaedam, non autem universalis, sed particularis, quae hypostasis dicitur, videtur consequi, quod ipsa humana natura in Christo hypostasis quaedam sit praeter hypostasin Dei Verbi et sic in Christo erunt duae hypostases. Considerare debet, qui sic obiicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis dicitur, *sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur*. Manus enim hominis substantia est quaedam particularis, non tamen potest dici hypostasis nec persona, *quia habetur* a *principaliori*, quod est homo, alioquin in quovis homine essent tot hypostases vel personae, quod membra vel partes. Humana ergo natura in Christo non est accidens, sed substantia, non universalis, sed particularis, nec tamen hypostasis dici potest, *quia adsumitur a principialiori*, scilicet a Dei verbo."

Demum adversarii aliquantum ponderis iis afferunt verbis, quibus S. Thomas docet, Verbum sua cum humana natura unione *impedivisse*, ne ea propriam habeat personalitatem; impediri autem, ne insit, non posse nisi positivum quoddam atque re distinctum ab eo, in quo, quominus insit, impediatur. Sed operam perdunt. Etenim primo omnes confiteri debemus, Verbum sua cum humana natura unione effecisse, ne natura adsumta propriam haberet personalitatem, atque ita hanc impedivisse. Ex quo quidem per sese nec rationis nec realis distinctio naturae ab hypostasi deduci potest. Sed ad S. Thomam redeamus. Explicaturus sententiam Innocentii III.: „Persona Dei consumsit personam hominis" hanc ipse affert difficultatem: „Nihil consumitur nisi quod est." Quam deinceps in hunc modum expedit: „Consumtio ait, ibi (in verbis Innocentii) non importat *destructionem alicuius*, *quod prius fuerat*, *sed impeditionem eius*, *quod aliter esse posset*. Si enim humana natura *non esset adsumta* a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet, et pro tanto dicitur persona consumsisse personam; licet *improprie*, quia persona divina *sua unione impedivit*, ne humana natura propriam personalitatem haberet."[1]) Ex his quomodo adversarii argumentum suum petere queant, non videmus. Quum enim Verbum *sua unione* impediverit, ne humana natura propriam haberet personalitatem, recte ex hoc loco denuo concludimus, non defectu cuiuspiam realitatis, quam scilicet destruxerit atque consumserit vel impedierit persona Verbi, sed sola unione adeoque additione cuiusdam factum esse, ut illa natura personalitate careat.

7. Verissimum quidem est, S. Thomam haud raro ponere, in substantiis compositis hypostasin vel perso-

---

[1]) 3. p. qu. 4. a. 2. ad 3.

nam *re* a natura distingui, in simplicibus vero *ratione*. Quae tamen doctrina tantum abest, ut quae hactenus statuimus evertat, ut eadem confirmet. Unde diligenti cura eam examinemus.

Ante omnia autem nobis necessarium est nosse, quae S. Thomas *de principio individuationis* tradat. Est igitur principium individuationis nihil aliud, quam intrinseca ratio, cur res quaelibet existens sit *singularis* et *haec* res. Quum enim omnia, quae existunt, necessario sint singularia vel individua, istud quidem principium seu intrinseca illa ratio, qua fit, ut singularia atque individua sint cuncta existentia, *principium individuationis* nuncupari solet. Quod quidem principium secundum S. Thomam est *materia signata* seu *certa quantitate affecta*.[1]) Quod tamen non ita intelligit, veluti si individuatio nullatenus repetenda foret ex *forma* cuilibet rei propria, quippe a qua materia informari necesse sit; sed potius docet, quemadmodum substantiarum ex materia et forma compositarum „natura, species et specifica differentia sit a forma vel sola vel maxime, ita earumdem individuationem a materia individuali“ vel a materia certae quantitatis esse deducendam.[2]) Sicut enim diversae formae diversas rerum naturas ac species seu res *specie* diversas potissimum constituunt, ita materiâ signatâ fit, ut sub eadem specie comprehensa *numero* distinguantur. Sic igitur materia ista est principium individuationis et numericae multiplicationis substantiarum compositarum, quae sub eadem specie comprehenduntur. Quumque sit ratio, cur quaelibet substantia composita sit singularis et *haec*, etiam est principium individuationis ipsius formae substanti-

---

[1]) Materia certa quantitate affecta seu dimensiva id secundum S. Thomam habet proprium, „*quod ipsa secundum se individuatur*, quia positio, quae est *ordo partium in toto*, in eius ratione includitur.“ Cont. gentil. IV. 65.

[2]) Tiphan. l. c. cap. 7.

alis, quatenus scilicet haec ad materiam informandam ordinatur. Ex quo consequitur, formas per se subsistentes, quae videlicet ad informandam materiam non ordinantur, se ipsis esse individua ac proinde fieri non posse, ut sub eadem specie individua numero diversa ac multiplicata reperiantur, quum tot necessario sint species, quot individua.[1])

Quibus praemissis ponimus 1) nomine *naturae*, ut quae ab hypostasi distinguatur, S. Thomam nullatenus intelligere *naturam individuatam*, ut Thomistis vulgo probatur, sed vero naturam *communem* atque a *singularitate* praecisam, quae adeo ea tantummodo complectatur, quae in eius *definitionem cadant*. Iam vero naturam ita consideratam ab hypostasi in substantiis compositis re esse distinctam, sicut et essentiam abstracte consideratam ab existentia re esse distinctam vidimus, id quidem inter omnes Scholasticos constat. Sed audiamus S. Thomam: „In rebus, inquit, compositis ex materia et forma necesse est, quod differant natura vel essentia et suppositum, *quia essentia vel na-*

---

[1]) Magna est de hac Aquinatis doctrina disceptatio. Sunt enim, quibus persuasum sit, materiam propterea dici principium individuationis, quod ab ea, quippe sensibili, desumantur istae „notae individuantes", quibus individuum ab individuo discernimus, et quod materia sit principium intrinsecum multiplicationis individuorum eiusdem speciei, quoniam per materiam generatio fit, qua nempe sibi ratione speciei similia producuntur. Atque hoc quidem S. Thomam docuisse existimant. Ceterum recentiores communi fere consensu ponunt, quodlibet *sua ipsa realitate* esse individuum adeoque, si sit simplex, sua simplici realitate, si sit compositum, composita sua realitate esse individuum. Etsi igitur distingui possit inter essentiam et individuum, sed tamen individuum non constitui re quadam ab essentia individui distincta. Unumquodque enim, aiunt, eo esse unum atque ab omni alio distinctum, quo habet esse; sed esse unumquodque habere sua ipsa realitate. Hac denique fieri, ut res non possit cum pluribus communicari eo modo, quo universale communicatur cum singulari et idcirco eam esse individuationis principium.

tura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut *humanitas* comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione *hominis;* his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo modo est homo. Sed *materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei;* non enim cadunt in definitione *hominis hac* carnes et *haec* ossa aut *albedo* vel *nigredo* vel aliqua huiusmodi. Unde *hae* carnes et *haec* ossa et *accidentia* designantia *hanc* materiam non concluduntur *in humanitate.* Et tamen in eo, *quod est homo*, includuntur; unde id, *quod est homo*, habet in se aliquid, *quod non habet humanitas* et *propter hoc* non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significat ut pars formalis hominis (id, quo homo est homo), quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis."[1]) Itaque natura singularis seu substantia particularis in significatione sive conceptu ac definitione naturae *communis* non includitur, sed ad hanc *aliquid addit*, nempe „*materiam individualem*, quae est singularitatis principium et per consequens *accidentia individualia.*" Quod maxime adparet ex quaestionibus: *quid* et *quis?* „Per quaestionem *quid* quaeruntur solum *praedicata specifica*, ideoque quaerenti, *quid sit Petrus*, solum debet responderi, quod est *animal rationale;* et per quaestionem *quis* quaeruntur *praedicata individualia*, ideoque quaerenti, *quis sit Petrus*, explicari debent accidentia et proprietates, quibus Petrus individuatur."[2]) Unde S. Thomas scribit: „Quidquid ergo est in re *ad naturam communem* pertinens, *sub significatione essentiae* continetur, *non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi.* Si enim quidquid est in substantia *particulari*, ad *naturam com-*

---

[1]) I. p. qu. 3. a. 3.

[2]) Maurus l. c. II. qu. 40.

munem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem, quod est in substantia *particulari praeter naturam communem*, est *materia individualis*, quae est singularitatis principium, et per consequens *accidentia individualia*, quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem *ut pars formalis* ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et *ideo* in rebus ex materia et forma compositis essentia *non est omnino idem*, quod subiectum, unde non praedicatur de subiecto; non enim dicitur, quod Socrates sit sua humanitas."[1]) Etenim in hypostasi, quum sit certum determinatumque individuum, quod igitur actu est et existit ita, ut „etiam digito demonstrari possit",[2]) tria considerare licet. „Primum est natura, quae, ut paulo ante dictum est, ipsa est essentia communis, ut praecise ea tantum comprehendit, quae sunt in eius definitione, ut corpus est anima in homine. Secundum *individuatio* seu modus particularis essendi talis naturae, qui dicit eandem naturam non solum ut communis est et comprehendit principia essentialia rei, sed etiam individualia atque adeo, ut est propria huic individuo, ut *hic* homo, *hoc* corpus, *haec* anima numero. Tertium est *principium individuationis*, quod est in re, a quo eius individuatio et ille modus essendi naturae petitur."[3]) De qua re ita disserit ipse Aquinas: „In substantia particulari est tria considerare, quorum unum est *natura generis et speciei* in singularibus existens; secundum est *modus existendi* talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est *principium*, ex quo causatur talis modus existendi."[4])

---

[1]) De potent. qu. 9. a. 1.

[2]) S. Augustin. de Trinit. VII. 6.

[3]) Tiphan. l. c. cap. 7.

[4]) Ib. a. 2. ad 1.

Quae quum ita sint, perspicue intelligitur, cur S. Thomas docuerit, materiam individualem et hinc accidentia individualia esse extra *naturam communem*, quae definitione exhibeatur, et sic demum hypostasin ab hac natura re distingui. Quod optimis verbis ipse declarat: „Supra dictum est, ait, ‚quod quid erat esse' (τὸ τὶ ἦν εἶναι) est id, quod significat definitio; definitio autem non adsignatur individuis, sed *speciebus;* et ideo *materia individualis*, quae est individuationis principium est *praeter id*, quod est ‚quod quid erat esse.' Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo; unde oportet, quod quaelibet *res naturae*,[1]) si habeat materiam (quae est pars speciei, quae est pertinens ad ‚quod quid est'), quod etiam habeat materiam individualem, *quae non pertinet ad ‚quod quid est.'* Unde nulla res natura, si materiam habeat, est *ipsum* ‚quod quid est', sed *habens* illud, sicut Socrates non est humanitas, sed est humanitatem habens."[2]) Quae quidem omnia multo dilucidiora in hisce cernuntur: „Natura, inquit, significat *essentiam speciei*, quam significat *definitio*. Et siquidem his, quae ad rationem speciei pertinent, *nihil aliud adiunctum* inveniri posset, nulla necessitas esset *distinguendi naturam a supposito naturae*, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in aliqua natura esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, *quod non pertinet ad rationem speciei*, scilicet *accidentia* et *principia individuantia*, sicut maxime adparet

---

[1]) Res naturae designat ipsum suppositum. Suppositum enim secundum S. Thomam tribus modis considerari potest; et quidem „secundum quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia;* secundum vero quod supponitur alicui naturae *communi*, sic dicitur *res naturae*, sicut *hic* homo est res naturae humanae; secundum vero, quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis et substantia." I. p. qu. 29. a. 2.

[2]) In 7. mataph. lect. II.

in his, quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam *secundum rem* differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed *quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei.* Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui."[1]) Itaque natura refert ea tantummodo, quae pertinent ad essentiam speciei, quam definitio significat; est veluti pars quaedam suppositi ac veluti forma metaphysica, qua suppositum est *hoc*, puta humanum, sicut e. g. genus respectu speciei habet rationem partis. Suppositum autem est totum quoddam habens non solum naturam et quae in hac essentialiter insunt, verum etiam existentiam, proprietates et accidentia omnia illi inhaerentia, quae quidem cuncta „superadduntur" et sunt „praeter rationem speciei", et ideo „*natura, quae significat essentiam speciei*", „*secundum* rem" distingui dicitur a supposito. Atqui inter naturam *hac ratione acceptam* et hypostasin reale intercedere discrimen fatentur omnes.

Ut tamen 2) quae diximus, nihil dubitationis habere ostendamus, ea quoque paucis exponemus, quae S. Thomas de angelis, hanc quaestionem quod adtinet, proponit. Hi igitur, quum materiam, individuationis principium, respuant, auctore S. Thoma, se ipsis sunt individua, consequenter „in eis non differt suppositum et natura." „In his igitur, ait S. Thomas, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia; unde in eis non differt suppositum et natura."[2]) Quam-

[1]) 3. p. qu. 2. a. 2.
[2]) 1. p. qu. 3. a. 3.

obrem natura sive essentia eorum non refertur ad subiectum, sicut in compositis, nam „nulla est differentia essentiae et subiecti, quum non sit in eis materia individualis *naturam communem* individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum (in 7. metaph.) et per Avicennam, qui dicit in sua metaphysica, quod *quidditas* simplicis et *ipsum simplex*."[1])

Sed tamen S. Thomas modo docet, naturam et suppositum in Angelis *esse omnino idem*, modo contra docet, *non esse omnino* idem. Utrumque bene dicit. Etenim aliquando S. Thomas hypostasin laxiori quodam sensu accipit, quatenus nempe complectitur *cuncta, quibus supponitur*, ad quae praeter naturam pertinent existentia variaque accidentia. „In angelo, inquit, *non est omnino idem* (suppositum et natura), quia aliquid accidit ei *praeter id, quod est de ratione speciei*, quia et *ipsum esse* angeli est praeter eius essentiam seu naturam, et *alia quaedam ei accidunt*, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam."[2]) Quam quidem rem comparatione inter substantias compositas ac simplices facta Aquinas apte illustrat ad hunc modum: „Dupliciter, ait, aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo, quia *non cadit in definitione significante essentiam rei*, sed tamen est *designativum vel determinativum alicuius essentialium principiorum*, sicut *rationale* accidit *animali*, utpote *praeter definitionem* eius existens, et tamen est *determinativum essentialiter* animalis, unde est essentiale *homini* et de ratione eius existens. Alio modo accidit alicui, quia *nec est in eius definitione nec est determinativum alicuius essentialium principiorum*, sicut *albedo* accidit homini. His ergo, quae sunt *composita* ex materia et forma,

---

[1]) De potent. qu. 9. a. 1.

[2]) Quodlib. II. a. 4.

accidit aliquid *praeter rationem speciei existens utroque modo.* Quum enim de ratione speciei humanae sit, quod componatur ex anima et corpore, *determinatio* corporis et animae est *praeter rationem speciei*, et *accidit* homini (communi i. e.) in quantum est homo, quod sit ex *hac* anima et ex *hoc* corpore; sed convenit *per se huic* homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex *hac* anima et ex *hoc* corpore, sicut de ratione hominis communis est, quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei *multa alia*, quae non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero *immaterialibus* creatis *accidunt* quidem aliqua *praeter rationem* speciei, quae non sunt *determinativa essentialium principiorum*, non tamen *accidunt* eis aliqua, quae sunt *determinativa essentiae speciei*, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam ex hoc, quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia, unde per se ipsam non est multiplicabilis neque praedicabilis de pluribus. Sed *quia non est suum esse*, *accidit* ei aliquid *praeter* rationem speciei, scilicet *ipsum esse*, et *alia quaedam*, quae adtribuuntur supposito et non naturae. *Propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.*"[1])

Ubi vero S. Thomas de hypostasi *proprie ac formaliter* accepta disserit, naturam et hypostasin in angelis *omnino idem esse* defendit. Sic loquens de compositione „individuae substantiae id est hypostasis ad naturam," haec decernit: „Quae duo (hypostasis et natura) in substantiis immaterialibus *secundum rem sunt idem omnino.*"[2]) Et iterum: „Essentia in substantiis quidem *materialibus* non est idem cum eis secundum rem neque penitus diversum, quum se habeat ut pars

---

[1]) Ib. ad 1.

[2]) De potent. qu. 9. a. 3. ad 4.

formalis; in substantiis vero *immaterialibus* est *omnino idem secundum rem, sed differens ratione.*"[1]) Quae verba evidenter demonstrant, illos quidem auctores S. Thomae doctrinam potius dereliquisse, quam explanasse, quibus haec thesis probatur: „In rebus *creatis* persona distinguitur *realiter* a natura individua (i. e. singulariter sumta) earum",[2]) vel ista: „Subsistentia vel personalitas *in creatis* discriminatur a natura *obiective et realiter*, distinctione saltem modali."[3])

Ex his denique 3) consequitur, ens absolutum quamlibet distinctionem eiusmodi respuere; essentia enim eius est ipsum esse eius nullumque patitur accidens. „In solo Deo, ait S. Thomas, non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura."[4])

Itaque summa huius quidem doctrinae in his vertitur: In creatis substantiis *simplicibus ratione* distinguitur hypostasis a natura; in creatis substantiis compositis hypostasis *re* distinguitur a *natura communi*, ut quae sola principia essentialia, a quibus *definitio* proficiscitur, contineat.

8. Potissima demum ratio, ob quam adversarii expostulant realem distinctionem, ex mysterio Incarnationis est petita, „quo supposito haec (scilicet nostra sententia) defendi nullo modo potest".[5]) At vero ratio ista ex fide petita est nulla. Etenim quum hypostasis sit substantia prima atque idcirco substantia, quae sit tota in se et sibi ac nullo modo alterius, perspicue consequitur, omnem substantiam (finitam) non posse

---

[1]) Ib. a. i.
[2]) Card. Zigliara l. c. p. 351.
[3]) Liberatore l. c. n. 105.
[4]) Quodlib. II. a. 4.
[5]) Suarez, disp. met. 34. sec. 2.

esse hypostasin, ubi tota in se ac sibi non fuerit. Iam vero tota in se ac sibi neutiquam esse potest, si alterius sit facta sive sit adsumta. Sola enim adsumtione fit, ut hypostasis esse nequeat. Ergo humana Christi natura eo, quod Verbum eam sibi propriam fecerit, persona esse nequit, neque tamen quidquam perfectionis ei deest, quippe quum nihil reale amiserit. Neque enim huic naturae ratio hypostasis deest „defectu ad imperfectius, sed profectu ad perfectius;“ est enim coniuncta cum Verbo Dei, quae „coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget.“[1]) Itaque omnis realitas in hac natura inest, quae ceteris hominibus inest, quamque natura haec a Verbo separata haberet. Sicut enim totum desinit esse totum fitque pars accedente ad ipsum aliqua re neque tamen quidquam realitatis prioris perdit, ita humana natura adsumta non est hypostasis, sed *quasi pars* illius totius, quod est Christus, neque tamen quidquam amisit. Luculenter itaque nostra sententia demonstrat, Christum *perfectum* esse hominem, cui nihil perfectionis desit, simulque *internam adesse pugnam*, ne natura adsumta sit hypostasis, quandoquidem „solum illud habet rationem personae, quod *per se existit*, non autem, quod existit in alio perfectiori“, ut scribit Aquinas.[2]) Et si quis forte dixerit, nuturam adsumtam, ubi comparatur cum natura sibi relicta, *realem mutationem* subiisse perspicue intelligi, quoniam esse hypostasin, nedum realiter, sed substantialiter aliud esse, quam non esse hypostasin, respondemus, nihilo secius nullam realitatem deesse naturae adsumtae, quum non ex „defectu alicuius, quod ad naturam humanam pertinet“, ista mutatio existat, sed ex „profectu ad superius“ sive ex sola adsumtione et unione cum hypostasi superiori, qua

[1]) S. Thom. 3. p. qu. 2. a. 5.
[2]) Ib. a. 2. ad 3.

unione facta, substantialiter alium existendi modum habet, quam si sibi fuisset relicta et sic *per se* exstitisset. „Licet ergo, pergit S. Thomas, haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, qui tamen non *per se separatim existit,* sed in quodam perfectiori, scilicet in persona verbi, consequens est, quod non habeat propriam personalitatem“ (l. c.). Et sane natura adsumta *in se* inspecta substantialiter mutata non est; quocirca non restat, nisi ut modus existendi eius sit alius; hic autem alius ideo est, quod natura „non per se separatim existit.“

At vero sententia, quam recusamus, docet, humanam Christi naturam personam non esse ob defectum istius quidem realitatis modive realis ac substantialis. Qua propter 1) aliquid *vere reale* naturae adsumtae deest; ex concesso autem isto vero defectu, quippe vera absentia cuiuspiam realitatis, multo difficilior existit explicatio mysterii Incarnationis; 2) quae quidem difficultas augescit ex eo, quod *nulla sit realitas*, quae adsumi non possit neve adsumta sit; 3) unde tandem nulla *interna pugna* poterit adsignari, qua negare cogamur, naturam adsumtam esse personam. Tantum igitur abest, ut nostra sententia, quam insuper tota antiquitas tuetur, hoc divinum mysterium haud satis explicet, ut longe clariorem atque expeditiorem eiusdem explicationem praestet. Sed de his satis.

Scholion. Dicunt quidem quam multi, Scotum docuisse, id, quo substantia singularis constitui intelligatur hypostasis, esse *quiddam mere negativum.* Sed tamen Scotus hac loquendi ratione nihil aliud statuere intendit, quam quod nos quoque statuimus. Docet nimirum rationem formalem hypostasis consistere *in negatione communicationis* naturae singularis cum alio, ita ut hac negatione hinc quidem excludatur quodvis positivum re distinctum, quo accedente natura constitui intelligatur hypostasis, inde vero statuatur, hanc

naturam non esse communicatam cum alio. Ex quo colligitur, recte Mastrium, intelligentem illum quidem doctumque Scoti existimatorem, posuisse, hanc Scoti sententiam consentire cum definitione hypostasis ab omni schola vulgo recepta. Nam, ait, ubi substantia singularis „cum hac praecise negatione intelligatur, nullo positivo superaddito“, eo ipso est *in se* et *per se exsistens* et *subsistens* et cum nullo alio communicata.[1])

---

[1]) L. c. disp. XI. qu. 4. a. 2; cf. Zeitschrift für kath. Theol. II. 237.

Quaestio secunda.

De accidente in universum.

Thesis 130.

„Est definitio accidentis: res, cui debetur esse in alio."[1])

Dem. 1. In dialecticis quaestionibus exponentes quinque *praedicabilia* diximus, accidens esse illud, quod abesse vel adesse possit salva rei essentia. Quod quidem *praedicabile* vel *logicum* accidens opponitur *proprio*. At vero accidens, de quo in praesenti disputamus, *latius patet* estque accidens *praedicamentale* vel *ontologicum* opponiturque *substantiae*. „Sciendum igitur est, quod accidens dicitur dupliciter, *naturaliter* scilicet et *logice;* naturaliter, sicut accidens dividitur *contra substantiam*, et hoc continet novem genera accidentium, logice vero dicitur accidens unum *de quinque universalibus*, de quibus loquitur Porphyrius. Ideo primo modo dictum sequitur *naturam rei*, accidens vero secundo modo dictum sequitur *operationem intellectus*."[2]) Itaque accidens, de quo disserimus, ad omne sese extendit, *quod non est substantia*.

---

[1]) S. Thom. in 4. dist. 12. qu. 1. a. 1. solut. 1. ad 2.

[2]) De natura accidentis, opusc. 38. (al. 41.) inter opuscula S. Thomae.

Jam vero ut omne, cui competit „esse non in alio“, communi loquendi modo nuncupatur substantia, ita pariter omne, cui competit „esse in alio“, vulgo nominari solet accidens. Sed enim haud pauca quidem *sunt in alio*, neque tamen ex eo accidentis rationem sibi induunt; sic volucres sunt in aëre, pars in toto aliaque eiusdem generis, quae tamen nemo dixerit accidentia. Singulari igitur modo accidenti competit *esse in alio*, ita videlicet, ut hoc „*inesse*“ sit proprium ac formale „*esse* accidentis.“ Etenim „hoc verbum ‚inesse‘ est designans *inhaerentiam* accidentis“,[1]) qua nempe in alio tanquam in suo subiecto inhaeret non quidem ad subiectum constituendum veluti *pars* concurrendo, sed ad subiectum *constitutum* accedendo veluti forma, „quae afficit vel modificat subiectum *extra rationem eius existens*“.[2]) Hinc „inesse rei *perfectae* est *esse* accidentis, quod *extraneum a rei natura* esse necesse est.“[3]) Duo igitur „inesse“, quod est „esse accidentis“ seu *inhaerentia* accidentis in alio dicit, alterum, accidens ad „rem perfectam“ accedere, nam „illud, ait S. Thomas, cui advenit accidens, est *ens in se completum*, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens, quod supervenit“,[4]) atque ex eo est „extraneum a rei natura“ et „extra rationem subiecti sui existit“; alterum, accidens afficere ac determinare subiectum suum, neque enim entia dicuntur accidentia ac si per se essent, sed quod „eis aliquid est“, ut albedo, „qua subiectum est album“.[5]) Id quidem saepissime docet S. Thomas et utrumque haec accidentis definitio ab Aquinate producta exhibere videtur: „Quod est *extra sub-*

---

[1]) L. c.

[2]) Suarez, l. c. disp. 37. sect. 2.

[3]) De nat. accid.

[4]) De ente et essent. c. 7.

[5]) 1. p. qu. 45. a. 4.

stantiam rei, ad rem ipsam *pertinens*, accidens eius dicitur".[1]) Quoniam vero „inesse rei perfectae sit esse accidentis", id denique consequitur, accidens ex eo, in quo inest, secundum esse suum *dependere;* nam „quocumque modo significetur accidens, habet *dependentiam a subiecto* secundum suam rationem".[2]) *Inexistendo* enim in suo subiecto ipsum naturaliter existit hincque sine suo subiecto naturaliter esse non potest atque cessante subiecto ipsum naturaliter desinit. Unde bene Aristoteles „in subiecto, inquit, esse dico, quod in alio non ut pars existens nunquam separatum ab eo potest esse, in quo est".[3])

Atqui haec quidem omnia S. Thomae definitio, quam thesis exhibet, declarat: „Esse in subiecto, ait Aquinas, non est definitio accidentis, sed e contrario: *res, cui debetur esse in alio.*" Unde, pergit, „rei, quae est accidens, secundum rationem *suae quidditatis* semper debetur esse in alio".[4]) His enim declaratur, accidens et *inhaerere* in alio et *pendere* ex alio, quod quidem quum dicatur esse *aliud*, satis demum exprimitur „accidens a principiis rei extraneum esse et alterius naturae".[5])

2. Eo, quo volumus, hac quoque via perveniri potest. Substantia nemine obloquente est ens, cui competit *esse non in alio.* Sed accidens substantiae proxime opponitur. Est igitur ens, cui competit *esse in alio.* Unde, ait S. Thomas, sicut definitio substantiae est: „res habens quidditatem, cui acquiritur esse vel debetur *ut non in alio,*" ita e contrario definitio accidentis est: „res, cui debetur *esse in alio*".[6])

---

[1]) I. 2. qu. 7. a. 1.

[2]) I. 2. qu. 53. a. 2. ad 3.

[3]) Categor. c. 2.

[4]) In 4. l. c.

[5]) De nat. accid. l. c.

[6]) In 4. l. c.

3. Paulo secus idem argumentum ita potest efferri. Quidquid est, aut habet „esse non in subiecto“ aut habet „esse in subiecto.“ Sed quod habet „esse non in subiecto“ indubitate est substantia. Quod ergo habet „esse in subiecto“, substantia non modo non est, verum etiam directe opponitur substantiae. Atqui quod substantia non est eique directe opponitur, non potest esse nisi accidens. Hinc accidens est, quod habet „esse in subiecto“. Unde S. Thomas „si accidens, inquit, accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum *esse* in subiecto et *non esse* in subiecto“.[1]) Itaque contradictorie opponuntur. Sic autem quod ratio formalis substantiae affirmat, id quidem ratione formali accidentis negari necesse est. Atqui „quidditati seu essentiae substantiae, ut scribit S. Thomas, competit habere *esse* non in subiecto“. Ergo „quidditati sive essentiae accidentis competit habere *esse in subiecto*“.[2])

4. Ex his tandem intelliguntur, quae scribit S. Thomas: „Illud proprie dicitur esse, quod ipsum esse habet, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed *eo* aliquid *est*, et hac ratione *ens* dicitur, sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7. metaph. (text. 2. et 3.), quod *accidens dicitur magis* entis quam ens“[3]) (ἧν ὄντος). Nimirum accidens non ideo dicitur „non habere esse“, quod sit *non ens* seu *nihilum*, secus enim „eo aliquid esse“ non posset, sed ideo, quod non est „in suo esse subsistens“ atque idcirco ratione suae quidditatis pos-

---

[1]) 1. p. qu. 77. a. 1. ad 5.
[2]) 3. p. qu. 77. a. 1. ad 2.
[3]) 1. p. qu. 90. a. 2.

cit *esse in alio*, et sic denique fit, ut sit „magis entis quam ens". „Accidentia, ut scribit alio loco Aquinas, *quia non subsistunt*, non est eorum proprium esse, sed subiectum est *aliquale* secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis, quam entia".[1]) Itaque his quoque S. Thomas rationem accidentis in eo consistere docet, quod in alio, scilicet in substantia, determinando ipsum inhaereat atque hanc inhaerentiam naturâ suâ ita exigat, ut *per sese* esse et existere naturaliter non valeat. „Non enim *subsistunt*, *ideo* proprium esse non habent".[2])

Thesis 131.

Quum ‚inesse' sit ‚accidentis esse', uti varium est istud, ita et hoc variat.

Dem. Accidentis esse est inesse. Id quidem ex iis, quae ante diximus, satis intelligitur. Sed varium et isthoc ‚inesse.' Quod inprimis experimento Aristotelis potest comprobari. Qui quum hoc ipsum ‚inesse' varium reperiret, novem accidentium categorias istas quidem communi usu receptas stabilivit vel certe, si forte stabilitas iam invenerit, ut quibusdam probatur, auctoritate sua firmavit.[3]) Has igitur vel leviter in-

---

[1]) De verit. qu. 27. a. 1. ad 8.

[2]) Ib.

[3]) Quod rectam huius ab Aristotele sive inventae sive adprobatae accidentium divisionis rationem adtinet, iam antiquitus in contrarias partes de illa quidem disputarunt philosophi, aliis pauciores, plures aliis categorias ponentibus (cf. Complutens. Log. disp. 11. qu. ult.). Sed vetustas ususque tantam huic divisioni conciliavere auctoritatem, ut iam a nullo philosopho possit recusari, tametsi fortassis argumento, cui repugnari non possit, recta eius ratio vix fulciatur. Iustis autem rationibus B. Albertus M. (Praedicam. tr. 7. c. 7.) et S. Thomas (in 5. metaph. Act. 9.) hanc divisionem prorsus sufficere demonstrarunt. Ceterum „quum certum sit, *quidquid accidentaliter de aliquo praedicatur*, *ad unam ex*

spicienti adparet, varie varia accidentia substantiam afficere. Sunt enim primo quidem alia, quae subiectum, cuius sunt, eo afficiant atque immutent, quod realitatem novam in subiecto ponant adque idcirco proprium habeant esse idque ab esse substantiae distinctum, licet ex hoc pendeat, cuiusmodi sunt qualitates haud paucae e. g. virtus, scientia et quae sunt reliqua; tum vero alia subiectum quidem afficiunt atque aliqua ratione immutant, neque tamen novam quandam realitatem, quae antea in subiecto non fuerit, in ipso ponunt neque proinde proprium esse, quod ab esse substantiae distinguatur, habent, cuiusmodi est figura corporis, v. c. curvatura ligni, qua quidem certa ratione lignum immutatur, sed tamen hoc pacto aliquid, quod prius in eo non fuerit, in ligno haud ponitur vel efficitur; tandem alia subiectum nulla conditione immutant, sed ad aliud externum subiectum dumtaxat referunt et sic deter-

---

his classibus revocari, et eae satis ab invicem ratione distinguantur, nec improbanda est haec divisio nec opus est aliam refingere, quum praesertim haec usu communi commendetur et forte difficile sit aliam clariorem divisionem instituere, et tandem res non sit tanti pretii, ut multum profecisse videaris, si aliam divisionem substitueris. Quod enim refert, est clara et certa notitia eorum, quae sunt accidentia, quocumque tandem modo ea dividas, dummodo in divisione facienda rationes proprias singulorum discernas et omnia comprehendas. — Quaeri autem forte non immerito posset, cur in recensione supremorum generum unus tantum locus tributus sit *substantiae,* novem vero loca occupet *accidens,* seu cur, quemadmodum accidens divisum est in novem genera, ita pariter in sua suprema genera non sit divisa substantia, puta in spiritum et materiam etc. Ut verum fatear, alia mihi probabilis ratio non occurrit nisi quia omnes substantias *unius esse rationis* h. e. *univocas* censebatur aut quia haec divisio facta est, quum alias substantias praeter corpora existere non constabat (neque enim huius divisionis auctor est Aristoteles) easque saltem univocas esse, qui primum eam divisionem tradiderunt, putabant. Utrumque autem falsum est, etiam in sententia Aristotelis, etsi solum substantias corporeas ponas, nam corpora coelestia e sententia eiusdem sunt incorruptibilia, et corruptibile et incorruptibile differunt genere (metaph. 10. 10.). Sed de hac quaestione logica satis.[a] Palmieri, l. c. p. 370. cf. Sanseverino l. c. cap. I. a. 2.

minant. Ubi enim corpus calidum aliud corpus calefacit, istud quidem calefacere non convenit corpori calido nisi respectu externi corporis, quocirca hoc pacto non ipsum calefaciens corpus, sed corpus, quod calefit, immutatur. Neque enim sol mutatur, ubi incipit corpora calefacere, quae nunc primum ad radios eius exponuntur, quamvis exinde *calefaciens* a nobis denominetur et per illam relationem determinetur. Item omnes determinationes ex loco ac tempore petitae (ubi et quando), res in se ipsis non mutant, sed potius respectu rerum, quibus adtribuuntur, prorsus externae sunt.[1]) Unde S. Thomas categorias *ubi* et *quando*, *habitum* et *situm* „*omnino extra subiectum*" esse docet.[2])

Ex his igitur perspicue cognoscimus, *omnino varium* esse illud *inhaerere* seu *inesse*, in quo accidentium *esse* consistat. Qua varietate spectata oritur primo loco veteribus probata accidentium divisio in accidentia *physica* et *denominationes extrinsecas*.

Et *physica* quidem dicunt esse illa, quae subiectum suum in se inspectum *aliqua ratione immutant*. Quod tamen quum, ut modo vidimus, duplici ratione fieri possit, videlicet aut positione cuiuspiam novi atque a subiecto distincti aut citra positionem alicuius, quod antea in subiecto non fuerit, accidens physicum iterum dividi solet in *absolutum* ac *modale*, quod quidem simpliciter *modus* (accidentalis) dici solet; de quo inferius plura.

Tandem *denominationes extrinsecae* dicuntur illae, quae nullo modo subiectum in se inspectum immutant, sed *subiectum per relationem ad aliquid externum determinant*.

Solemnis deinceps est scholasticis divisio accidentis in accidens *proprium*, quod Graeci ἴδιον vocant, et acci-

---

[1]) Kleutgen, Phil. der Vorz. II. n. 617.

[2]) In 5. metaph. lect. 9.

dens *commune*, quod Graeci συμβεβηκός vocant. Et proprium quidem illud dicitur accidens, quod rebus eiusdem speciei convenit, tametsi plena huius vocabuli vis postulat, *ut omnibus et singulis eiusdem speciei rebus ac semper conveniat.* Commune autem accidens, spectata vi vocabuli, illud foret dicendum, quod non solis eiusdem speciei rebus, sed pluribus speciebus convenit; sed tamen omne accidens, quod non est *proprium* sensu presso acceptum, vocare solent commune. Ut igitur proprium *necessario* in rei essentia *inest*, ita commune *fortuito* in eadem *inest* atque hinc abesse vel adesse potest salvâ rei essentiâ. Neque vero exinde concludere licet, quodvis accidens commune esse *separabile* a suo subiecto. Etenim proprium quidem a subiecto suo separari non potest, (puta facultas fandi a natura humana), quin subiectum subvertatur; at vero accidens commune iam a Porphyrio[1]) dividitur in accidens *separabile* et *inseparabile*. Tametsi enim accidens commune adesse vel abesse possit *salvâ rei essentiâ*, sunt tamen istiusmodi accidentia, quae nunquam aberunt, *licet abesse possent salvâ essentiâ*, et haec dicuntur inseparabilia. Licet enim Aethiops sine nigredine non sit, posset tamen sine ea esse salva sua essentia.

Scholia ι'. *Denominationes extrinsecae*, quippe subiectum nulla ratione immutantes, re a subiecto, cui adtribuuntur, non distingui, perspicuum est. Sane dextrorsum et sinistrorsum et reliqua id genus rem, de qua praedicantur cuive adtribuuntur, haud immutant; columna enim ex eo, quod modo ad sinistrum modo ad dextrum latus habeat hominem ipsam circumspicientem, prorsus immutata manet. Pari ratione variis nominibus cohonestamus Deum, ut Creatoris, Domini aliisque, neque tamen „propter aliquam mutationem ipsius", ut scribit S. Thomas, „sicut columna fit

[1]) Isagoge c. 5; cf. Tolet. in h. l.

dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato".[1])

II. Praeferenda nobis videtur esse illa *modi* definitio, qua „*dicitur modus res concepta uno modo respectu sui ipsius, ut est concepta alio modo.*[2]") Unde modus est res concepta una ratione comparata secum concepta alia ratione. Quamobrem, ut scribit S. Thomas, „modus non solum invenitur in accidentalibus, sed (etiam) in substantialibus".[3]) Sunt igitur modi et *accidentales* et *substantiales*. In utrosque autem cadit definitio supra posita. Ut vero indoles ac ratio modorum magis pateat, praecipua modorum adtributa „ab omnibus vel saltem praestantioribus philosophis ac theologis recepta" enumeremus.[4])

1) Modus est *aliquid reale*. Et vero quum modus omnis determinet rem seu subiectum, cuius est, nequit esse *nihilum*. Sed tamen proprie nequit dici ens, verum, ut ipse Suarez[5]) fatetur, eatenus dumtaxat, quatenus „quidquid non est nihil", poterit vocari ens. Neque enim „ex se et in se est aliquid", quandoquidem modus et res, cuius est, reapse unum sunt et idem et alius tantummodo est conceptus *determinationis* sive modi, alius conceptus *determinati* sive subiecti. Sic *curvatura* ligni non est entitas ab ipsis ligni partibus distincta, sed certa tantum partium dispositio certusque ordo, quo tamen in re nihil ponitur, quod antea ibi non adfuerit. Recte tamen curvatura tanquam formaliter determinans concipitur respectu ligni. Atque hoc totum consequitur ex definitione modi supra posita.

---

[1]) I. p. qu. 13 a. 7.

[2]) Totius logicae summa etc. tr. 2. c. 1. op. 44. (al. 48.) inter opuscula S. Thomae.

[3]) De verit. qu. 21. a. 6. ad 5.

[4]) Tiphanus, l. c. cap. 48.

[5]) L. c. disp. 7. sect. 1. n. 19.

2) Modus est *aliquid alterius.* Et enim modus *ut talis* non habet esse nisi accedente conceptione mentis, qua res sub uno eoque praevertente respectu concepta ad se ipsam sub alio respectu conceptam refertur. Atque ita declarata vera est definitio modi: „Id, quod non per se et in se, sed per aliud et in alio a nihilo distinguitur".[1])

3) Modus *in nullo nisi in eo, cuius est, potest inesse.* Est namque modus et res, cuius est, una arithmetice res, utputa Socràtes et sessio eius, digitus eiusque inflexio, consequenter in nulla alia re inesse potest.

4) Modus *non est de essentia et quidditate* eius, cuius est. Quae quidem nota ut tam accidentalibus quam substantialibus modis convenire possit, in hunc modum est explicanda: „Conceptus proprius modi non includitur *in conceptu quiddativo* eius, cuius est modus".[2])

5) Modus in eo, cuius est, *immediate et per se atque non per aliud* inest. Id quidem proprium esse modo, ait Suarez, quod sit „affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti".[3]) Praeterquam enim quod, ubi modus uniretur cum eo, cuius est, ope cuiuspiam alterius modi, qui medius foret, in infinitum progrediendum esset: modus, quum sit *ipsa res aliâ ratione concepta,* per „aliud" inesse non potest.

6) Modus *ab eo, cuius est, separari separatimque existere non potest,* ne divina quidem virtute. Hanc quoque notam omnes adsignant modis; quin sunt, qui modum definiant „esse, *qui nec* divinitus possit separari a subiecto".[4]) Cuius quidem rei ratio inde duci

---

[1]) T. Pesch, Phil. nat. n. 243.

[2]) Tiphanus, l. c.

[3]) L. c.

[4]) Hurtado, l. c. disp. 2. sect. 5.; cf. Arriaga l. c. disp. 1. sect 1.; Pesch l. c.

potest, quod „non sit proprie res et entitas“,[1]) sed potius reapse ipsa res unâ ratione concepta secumque aliâ ratione conceptâ comparata. Atque ita exposita concedi potest modi definitio: „Entitas, quae non potest esse, quin unitatur intrinsece alteri, quod potest esse sine illa“.[2])

7) Modus ab eo, cuius est, *non re, sed ratione tantummodo differt;* unde nec *realem compositionem* facit. Hanc positionem haud pauci scriptores, Suarezium praesertim auctorem sequentes, impugnant. Suarez enim prae ceteris nova modorum praecepta excoluit ac propagavit. Inquisiturus scilicet, utrum inter distinctionem *realem* et *rationis* media quaedam distinctio concedi possit, „censeo, inquit, simpliciter verum esse, dari in rebus creatis aliquam distinctionem *actualem* et *ex natura rei ante operationem intellectus*, quae non sit tanta, quanta est *inter duas res seu entitates omnino distinctas*“. Quam, ut a reali nomine quoque secernatur, nuncupari posse arbitratur „distinctionem ex natura rei“ vel „proprius distinctionem *modalem*“, quum „versetur semper inter rem aliquam et *modum* eius“. Quod quidem nomen praeferendum esse existimat nomini „*distinctionis formalis*“, quippe quod sit „aequivocum“ istaque distinctio etiam conveniat haud raro „rebus realiter distinctis“.[3]) Novam esse hanc doctrinam Suarez ipse quidem fatetur atque ex „Aristotelis testimoniis nullum firmum pro hac sententia argumentum desumi“ posse, idemque sentiendum esse „de S. Thoma et de aliis antiquis auctoribus“ ultro concedit.[4]) Ut vero nova existit haec doctrina, ita „plerisque

---

[1]) Suarez, l. c. n. 20.

[2]) Maurus l. c. I. qu. 30.

[3]) L. c. n. 16.

[4]) L. c. n. 14. Idem et alii ex illis, quos „modistas“ vocant, haud dissimulant, ut refert Tiphanus, l. c. cap. 40.

aliis" „parum probabilis" iure est visa.[1]) Enim vero inter distinctionem *realem* et *rationis* nihil medium esse superius demonstravimus.[2]) Quum igitur ex concesso modus a subiecto, cuius est, non tanquam res a re distinguatur, restat, ut ratione tantummodo inter sese differant. Atque haec quidem rationis distinctio ea est, quam supra *virtualem* diximus. Quod, ne rem altius repetentes operam ludamus, ex iis, quae Suarez, ad „distinctionem modalem" a se inductam defendendam profert, confirmasse sufficiat. Itaque modum definiens Suarez „verissime, inquit, dicit Fonseca (l. c. in 5. metaph. cap. 6. qu. 6. sect. 2.) modum hunc non esse *proprie rem seu entitatem* nisi late et generalissime vocando ens, *quidquid non est nihil*".[3]) Ex quo utique recte ipse concludit, modum non addere ad subiectum, cuius est, „*propriam realitatem novam*",[4]) hincque habere „tam intrinsecam dependentiam ab alia entitate (i. e. subiecto suo), ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia", quod tamen posset, „si esset vera entitas".[5]) Quin etiam „modus tam intime includit coniunctionem cum re, cuius est modus", ut adpareat „illam coniunctionem esse quendam modum *idenditatis*".[6]) Nihilo tamen secius hanc distinctionem docet esse „actualem" et „ex natura rei" atque „ante operationem intellectus".[7]) Quae quidem omnia quomodo sibi cohaereant, assequi non valemus. Et vero quomodo quod „proprie res aut entitas" non est, „distinguitur *actualiter a re*, cuius est"?[8]) Actualiter enim

---

[1]) Tiphanus, l. c.
[2]) P. 341.
[3]) Ib. n. 13.
[4]) Ib. n. 17.
[5]) Ib. sect. 2. n. 8.
[6]) Ib. sect. 1. n. 20.
[7]) Ib. n. 16.
[8]) Ib. n. 20.

distinguntur ea, quorum utrumque *actu* est idque *diversa* actualitate alterius ab altero. Sed quod *actu* est atque *diversam* ab alio actualitatem habet, est ens ac propriam insuper diversamque ab alio entitalem habet. Et sane quo iure negamus, illud vere esse ens propriamque habere entitatem, quod et „*aliquid positivum*“ est et „afficit“ aliud „per se ipsum“, „dando illi aliquid“, quod est extra huius essentiam in rerum natura existentem, quod proinde a parte rei verâ actione est *productum*?[1]) Cur igitur, quod tantopere Suarez inculcat, divinitus separatim existere non potest? Et cur alterius rei modus esse non potest? Praeterea quae „ex natura rei“ et „ante operationem intellectus“ distincta sunt, *realiter* sunt distincta. Et revera realis iure aestimatur distinctio illa, quae „vere est *a parte rei*“,[2]) quae „*in rebus ipsis* reperitur“.[3]) Atqui talis est ex concessis ista quidem distinctio modalis. Et si tandem quispiam dixerit, subiectum, licet sine ullo determinato modo esse non possit, indifferens tamen esse ad hunc illumve modum se habendi vel existendi, qui adeo recedere et cui alius succedere possit, hoc autem arguere distinctionem „actualem et ex natura rei“: inprimis respondemus, illam indifferentiam haudquaqam esse *receptivam*, sed esse *entitativam*, ut aiunt. Nimirum *ista* subiecti indifferentia nequaquam eo continetur, quod subiectum aliquid ex natura rei a se distinctum *recipere* in se possit, sed quod subiectum seu *entitas ipsa* aliter atque aliter habere sese possit sine ulla entitate actualiter a se distincta sive recedente sive accedente. Deinceps negamus istum recessum aut successionem istam esse cuiuspiam rei seu entitatis recessum aut successionem; unde esse recessum vel successionem alicuius *rationis obiectivae* contendimus, quae

[1]) Ib. n 17.
[2]) Ib. n. 16.
[3]) Ib. n. 20.

reapse quidem sit ipsum subiectum, sed tamen aliâ in ipsa re *fundatâ* ratione spectatum. Potest enim vocabulum *rationis* et *subiective* et *obiective* accipi. Et *subiective* quidem acceptum est ipsa *intelligendi facultas* et nominatim facultas *distinguendi*. Ubi enim in una numero re plura consideramus et unum ex his praecisive contemplamur, ratione rem quasi dividimus et hinc ratione distinguimus. *Obiectiva* autem ratio id ipsum nuncupatur, quod ratione subiective spectatâ concipitur eique respondet. Quando igitur in *uno* plura menti sese *obiiciunt* consideranda, plures in illo *rationes obiectivas* esse dicimus. Et sic ratio obiectiva „*non est ficta, sed accipitur a re*".[1]) Quae quidem omnia aliam, quam *virtualem* distinctionem neutiquam arguunt. Cuius *fundamentum* est ipsa illa subiecti conditio, qua fit, ut possit una ratione consideratum secumque sub alia ratione considerato comparari. At vero his definitio modi praecise continetur. Et profecto corpus quodvis varios potest habere *situs;* quodsi unum situm cum corpore apto ad alios situs comparo, hoc situ ex pluribus, ad quos habendos est indifferens, corpus reperio determinatum et sic hunc situm *modum corporis* esse comperio. Quum tamen hic situs non sit aliud, quam certus „ordo partium in toto"[2]) nulla, quae antea non adfuerit, realitas in corpore hoc pacto est posita. Ergo mutato situ nulla recedit realitas, tametsi alia iam locum habeat considerandi ratio.

8) Modi alii sunt *substantiales* vel essentiales, alii *accidentales*. Et accidentales quidem proxime *accidentia* (absoluta) afficiunt, substantiales ipsam *substantiam*. Sic curvatura ligni proxime afficit ligni quantitatem, uti quaevis *figura*. Tametsi enim de ratione accidentis sit, ut subiectum ipsum aliquo modo afficiat, sed tamen non requiritur, ut *proxime* subiectum afficiat.

---

[1]) Totius logicae summa, l. c.

[2]) Cont. gent. IV. 65.

Etsi enim „accidentis non est accidens, quasi ipsum sit per se ipsum accidentis subiectum“, attamen „accidentis potest esse accidens in quantum unum accidens adhaeret substantiae mediante aliis, sicut color corpori mediante superficie“.[1]) Et hac ratione modi hi proxime accidentia afficiunt. Quoad modos substantiales notamus, eos pariter a substantia, cuius sunt, re non esse distinctos, quippe quod omnibus modis est commune. Et vero, ut exemplis quibusdam rem illustremus, substantia concipi potest, prout „a nullo priori dependet, cui innitatur“ et concipi potest „*secundum quod est subiectum accidentium*“. Sic autem una numero substantia varia ratione concipitur, videlicet tanquam *stans per se* et tanquam *substans aliis*. Ubi denique substantia concepta tanquam stans per se secum ipsa comparatur, quatenus concipitur tanquam substans aliis, varius *modus* substantiae mente concipitur. „Qui quidem diversi modi considerandi non sumuntur *ex diversis in re existentibus*, sed *ex habitudine ad diversa*, sub qua habitudine res intelligitur.“ Enim vero „substantia, secundum quod est subiectum accidentium significatur per modum substantiae, quia substantia dicitur a substando; secundum autem quod a nullo priori dependet, cui innitatur, significatur ut ens per se. Et isti modi sunt id ipsum, quod substanstantia, differentes sola ratione animae concipientis ipsam secundum diversas habitudines, quae ratio non est ficta, sed accipitur a re, ita enim in re est, nam et substantia substat accidentibus et nulli innititur, tamen istae non sunt duae res distinctae, sed distinctio ista solum est ex ratione.“[2]) Item natura singularis per se et in se inspecta non dicit nisi ‚τὸ quid esse singulariter‘, quod tamen ipsum ubi concipitur, sibi ipsi exi-

[1]) S. Thom. in 4. dist. 16. qu. 3. a. 1. sol. 1. ad 8.

[2]) Totius logicae summa, l. c.

stens, concipitur hypostasis. Jam vero istud ‚existere sibi', quoniam ad naturam singularem tamquam accidens evidenter nequeat referri, ipsam hanc naturam singularem determinata hac ratione conceptam esse consequitur. Si ergo natura hac ratione concepta secum priori ratione conceptâ confertur, in promptu est, istud ‚existere sibi' nequaquam inepte *modum substantialem* nuncupari. Unde auctore S. Thoma „nomen, quod significat naturam *cum tali modo existendi*," designat hypostasin.[1]) — Tandem entis proprietates et ipsae communi fere usu vocantur *modi essentiales*. Cum ente enim simpliciter concepto comparatae nihil aliud menti exhibent, quam istos quidem transcendentales essendi modos, de quibus superius disputavimus. Neque vero ab ente re distinguuntur isti modi neque ullam faciunt compositionem.

Thesis 132.

Sunt accidentia absoluta, quae a substantia sua re distinguantur.

Dem. Est quidem esse accidentium „inesse", hoc tamen „inesse", ut supra exposuimus, est varium. Unde istud „inesse" communem accidentium rationem essendi menti exhibet, quae eo continetur, quod non sint *per se*, sed in alio inesse poscant; at vero propria singularum accidentium specierum essendi ratio hisce non explicatur. Ut igitur antea accidentibus modalibus aliam, quam ratione a sua substantia distinctam realitatem convenire negavimus, sic hoc loco accidentibus absolutis realitatem a substantia re distinctam in universum abiudicari non posse defendimus. Quaenam vero speciatim accidentia his quidem sint adnumeranda,

[1]) De pot. qu. 3. a. 2. ad 1.

est quaestio aliis locis expedienda; in praesenti satis est ostendisse, esse accidentia absoluta re a substantia sua distincta, generatim negari non posse.

Et primo quidem Cartesii aliorumque veterem hanc doctrinam aspernantium philosophorum sententiam Suarez in antecessum ita repulit: „Nullum, ait, accidens esse rem distinctam realiter ab entitate substantiae, sed *modum tantum*, multis modis repugnat et dissonat veritatibus fidei. Quis enim intelligat, accidentia in Eucharistia separari et manere sine entitate substantiae, et quod non habeant propriam aliquam entitatem distinctam realiter ab entitate substantiae? Item quomodo potest recte intelligi tota doctrina, quam fides docet de qualitatibus infusis, si illae non habent proprias entitates distinctas ab entitate naturali substantiae?"[1]) Et profecto theologia nos docet, gratiam sanctificantem, virtutes infusas, characteres quibusdam sacramentis susceptis animae impressos, veros esse atque reales divinos effectus, quibus hoc ipso *quiddam reale* in anima ponatur.[2])

Summam vero plerisque admirationem optimo iure movet opinio, S. Thomam atque etiam omnem paene antiquitatem apertissime ac sine ulla dubitatione in nostram sententiam haud dixisse. Enimvero S. Thomas absolutis quidem accidentibus *quoddam esse* adtribuit, quod licet non sit „absolutum per se a subiecto",[3]) ab esse tamen substantiae distinguitur, quum „sit superadditum supra esse substantiae".[4]) Unde sibi

---

[1]) L. c. disp. 16. sect. 1. n. 2.

[2]) De qua re Card. Franzelin quosdam recentiores auctores impugnans haec scribit: „Clarum videtur, hos auctores, ut devitent aliquam difficultatem philosophice non valde gravem, se coniicere in sententias philosophice non certe facile intelligibiles et theologice minime probabiles". De sacram. in genere, thes. 13. p. 167.

[3]) De ente et essentia c. 7.

[4]) Cont. gentil. IV. 14.

consentaneus iisdem accidentibus „quidditatem“ sive „essentiam“ eamque essentiae sive quidditati substantiae oppositam adsignat. Sicut enim, ait, „substantia, quae habet quidditatem absolutam, non dependet in sua quidditate ex alio“, sic accidentium „quidditas est dependens a subiecto“[1]) quoniam „*essentiae* accidentis competit habere esse in subiecto“[2]) atque „illi *rei*, quae est accidens, secundum rationem suae *quidditatis* semper debetur esse in alio“;[3]) ergo necesse est, „ista accidentia habeant *esse* et *essentias proprias*“.[4]) Exploratum igitur est, accidentia absoluta secundum S. Thomam esse aliquid reale. Esse autem inter huiusmodi accidentia, quae a substantia sua realiter distinguantur, praeter ea, quae adduximus et quibus infra S. Thomae vestigiis insistentes ostensuri sumus, posse accidentia divinâ virtute a substantia separata existere: celebratissimum Aquinatis oraculum luculenter demonstrat. „Quidquid, ait, dicatur de potentiis animae, tamen *nullus unquam opinatur nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia*“.[5]) Et sane si facultas intelligendi per se spectata secum comparatur prout actum intelligendi re ipsa ponit, perspicue non solum aliter sese habere nunc ac prius deprehenditur, verum etiam novam eamque veram atque realem perfectionem actu isto in se suscepisse. Neque enim *esse ideale*, quod res in mente cognoscente acquirit, *modus mentis*, nedum nihilum existimari potest. Nisi enim quiddam reale hoc pacto animus in se susciperet, nequidquam explicare conaremur, qua ratione animus excolatur et in quo ingenii cultus consistat. Unde et habitus, ut scientia, virtus ac reliqui, verae

[1]) In 7. metaph. lect. 4.
[2]) 3. p. qu. 77. a. 1. ad. 2.
[3]) In 4. dist. 12. qu. 1. solut. 1. ad 2.
[4]) Ib. solut. 3. ad 5.
[5]) De spirit. creat. a. 11. ad 1.

realesque sunt perfectiones animum conformantes et excolentes. Nec vero ulla est ratio, cur aliter de sentiendi et adpetendi actibus iudicare debeamus. Sed eandem ob causam nulla cogitari potest res potentiis suis praedita, quin actibus, istis quidem potentiis respondentibus, nova quaedam a substantia sua distincta acquirat. Sed de his interim satis.

Scholion. Disputant philosophi de Aristotelis sententia, substantiam accidentibus priorem esse et *cognitione* et *natura* et *tempore*. Et *cognitionem* quidem quod adtinet, substantiam esse primum ad hunc modum S. Thomas, Stagiritam interpretans, exponit. „Res, inquit, unaquaeque magis noscitur, quando scitur eius substantia, quam quando scitur eius quantitas aut qualitas. Tunc enim putamus, nos maxime scire singula, quando noscitur *quid est* homo ant ignis, quam quando cognoscimus, *quale est* aut *quantum* aut ubi aut secundum aliquod aliud praedicamentum".[1]) Suarez autem ad Aristotelis sententiam respondendum esse putat, „substantiam *secundum se* esse priorem cognitione, non tamen *quoad nos*;" item „distinctâ et quidditativâ cognitione substantiam esse priorem accidente, quum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte, cognitione autem confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione, quia primum est, quod sensibus obiicitur".[2]) *Naturâ* autem substantiam priorem esse accidentibus liquet; nam prius naturâ illud esse dicunt, quod, ut aliud esse possit, necesse est esse; iam vero accidentia, ut esse possint, substantiam, cuius sint, postulant. Tandem quoad *tempus* prior est substantia, S. Thoma quidem interpretante, propterea, quod „substantia est separabilis" ab accidentibus, et „aliqua substantia invenitur sine accidente", nullum contra accidens natura-

---

[1]) In 7. metaph. lect. 1.

[2]) De anima lib. 4. c. 4.

liter „invenitur sine substantia"; et „sic patet, quod non *quandocunque* est substantia, est accidens, sed e contrario, et propter hoc substantia est prior tempore".[1]) Et sane *naturâ* quidem omnibus accidentibus prior est substantia, *tempore* vero *multis* saltem prior esse deprehenditur. Quidquid autem senserit Aristoteles, res ipsa nullum facessit negotium. Namque „certum est, ut scribit Suarez, substantiam ut sic, abstrahendo a creata et increata, esse priorem *duratione* accidente, quia aliqua substantia est aeterna, omne autem accidens est temporale. At vero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter, quia nullum momentum est, in quo fuerit verum dicere, aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit, esse in ea aliquod accidens, quia si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas; si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas et non deerit aliqua qualitas. Unde neque absolute neque respective, scilicet comparatione eiusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificari, substantiam esse priorem tempore omni accidente".[2]) Etsi igitur generatim substantia prior tempore accidentibus non *est*, potest tamen substantia sine accidentibus, etiam illis, quae dicuntur propria, *concipi*. Quod S. Thomas bene ita explicat. „Duplex, ait, est operatio mentis; una qua intelligit *quod quid est* et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, quum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam. Alia est operatio intellectus *componentis* sive *dividentis;* et sic potest substantia intelligi sine *accidentali praedicato*, etiam si secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi cor-

[1]) L. c.

[2]) Disp. metaph. 38. sect. 1.

vus esse albus; non enim est ibi repugnantia intellectuum, quum oppositum praedicati non dependeat *ex principiis speciei*, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia *sine proprio;* non enim potest intelligi, quod homo non sit risibilis vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis aequales; hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet *ex natura subiecti.* Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet, quod intelligatur non habere potentiam".[1])

Thesis 133.

Quodpiam accidens absolutum seorsum atque a substantia, ex qua naturaliter pendet, separatum existere, nequaquam repugnat.

Dem. Quod ponimus, id nec de omnibus accidentibus absolutis promiscue nec de determinato quodam accidente hoc loco contendimus, sed sufficit nobis interim demonstrasse, contra naturam accidentis absoluti generatim non repugnare, quod statuimus.

Cuius rei principalem rationem S. Thomas his verbis affert: „Quum, ait, effectus magis dependeat a causa prima, quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem *conservare* potest *in esse* accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam".[2]) Etenim duplicem sub-

---

[1]) De spirit. creat. a. 11. ad 7.

[2]) 3. p. qu. 77. a. 1.

stantiae in accidens influxum distinguere licet; alterum quidem, quo tanquam ex propria causa accidens *oritur*, alterum vero, quo ortum *in suo esse* conservatur. Quamvis igitur accidens citra priorem substantiae influxum oriri nequeat, qui adeo, *ut sit* accidens, necessario requiritur, sed tamen posterior influxus a Deo indubie suppleri potest, siquidem nulla prorsus ratio excogitari potest, quae evincat, fieri non posse, ut divina virtus quodpiam accidens *in suo esse*, quod habet, *conservet*. „Nam, ut alio loco S. Thomas scribit, mediantibus substantiae principiis accidentia *producuntur;* unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subiecto *esse* non possint; tamen per hoc non excluditur, quin Deus quasi causa prima possit accidentia *in esse servare*, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina *ea tenente in esse*".[1])

Contra hanc tamen rationem forsan quispiam dixerit, esse rei ab ente separari non posse, quandoquidem ens nequeat esse non ens; at vero id fieri, ubi accidens existeret sine subiecto, quum accidentis *esse* sit *inesse;* ac proinde si ab accidente separaretur hoc *inesse*, etiam separari ab eo ipsum *esse*. Quod quidem obiectamentum est petitio principii. Id enimvero quaeritur, utrum accidentis *inesse* separari nequeat ab eius *esse*. Concessa igitur propositione maiori, negamus minorem. Ad adsertum: „accidentis esse est inesse", respondemus, *esse* accidentis nequaquam idem penitus esse atque eius *inesse*, quum inesse non possit nisi quod esse habeat. Concedimus tamen, esse accidentis ita sese habere, ut ex se in subiecto inesse poscat et naturaliter sine subiecto esse non possit. Tametsi ergo formalis ac propria accidentis ratio in

---

[1]) Quodlib. IX. a. 5.

isto quidam „inesse“ consistit, hoc tamen ipsum „inesse“ nihil aliud significat, quam, uti suprà diximus, accidens esse „rem, cui *debeatur esse in alio*“.

Sed S. Thomas eandem difficultatem alibi in hunc modum expedit. „*Inesse*, ait, non dicit *esse* accidentis *absolute*, sed magis *modum essendi*, qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse: ideo Deus potest facere, quod *sit accidens, et non insit*. Nec tamen *esse* accidentis ab accidente removebitur, sed *modus essendi*“.[1]) Et sane *modus rei* a re recedere potest citra cuiusvis realitatis ablationem, ut superius explanavimus, et sic accidens inesse desinere potest, „nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur.“

Tandem falsam istam argumentationem S. Thomas hoc pacto redarguit. Tametsi, ait, haud raro „ponatur *subiectum* in definitione accidentis“, ut „quum dicitur: *accidentis esse est inesse*“, attamen „subiectum non est de substantia (essentia) accidentis“. Unde huiusmodi accidentis definitiones illis sunt adnumerandae, quae dicuntur, „definitiones per additionem“. Dicitur enim „definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid, quod est *extra essentiam definiti*, sicut nasus ponitur in definitione simi“. Itaque in tali accidentis definitione *subiectum* ponitur „propter naturalem dependentiam accidentis a subiecto“, sed tamen quum „subiectum non sit de essentia accidentis“, indubie „Deus potest accidentia sine subiecto conservare“.[2]) Quam ob causam constanter S. Thomas negat, hanc esse „veram definitionem“ accidentis: „acci-

---

[1]) In 4. dist. 12. qu. 1. a. 1. solut. 1. ad 1.

[2]) Quodlib. l. c. ad 1.

dens est, quod est in alio", quum haec sit potius „circumlocutio verae descriptionis", scilicet: „accidens est res, cui debetur esse in alio".[1]) Ex quo etiam intelligitur, frustra ab adversariis nobis occurri, si Deus accidens sine subiecto conservaret, id quidem necessario evadere substantiam. siquidem esset *per se* ac propterea in ipsum caderet definitio substantiae. Namque „haec non est vera definitio substantiae: substantia est, quod *per se est*", ait S. Thomas, sed: „substantia est res, cuius *naturae debetur esse non in alio*". Sicut igitur substantiae perfectio in eo consistit, ut nec exigat subiectum, in quo sit, nec debeatur ei esse in alio, ita accidentis imperfectum esse, ob quod etiam non tam ens, quam entis ens nuncupatur, ad inhaerendum in alio ordinatur et debetur ei esse in alio, ex quo demum eius *esse* recte *inesse* dicitur. „Unde patet, quod quamvis accidens miraculose sit non in subiecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; non enim per hoc eius naturae *debetur esse non in alio*, nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis, ut ei *debeatur esse in alio*".[2]) Nimirum *aptitudinalem*, ut dicunt, ab *actuali* inhaerentia distinguentes Scholastici, illam quidem accidenti *essentialem* esse ponunt, hanc contra minime. „Comparatio, ait S. Bonaventura, accidentis ad subiectum *secundum aptitudinem* est essentialis, et haec nunquam privatur ab accidente".[3]) Et sane *actualis* inhaerentia est quidam quasi accidentis actus seu „modus essendi", consequenter aliquid accidente ipso *posterius*. Quare contra essentiam accidentis non est defectus actualis inhaerentiae neque hoc defectu accidens ex suo ordine ad substantiae ordinem transfertur. Neque

---

[1]) Ib. ad 2.
[2]) Ib.
[3]) In 4. dist. 12. p. 1. a. 1. 1. qu. 1. resol.

demum accidenti sine subiecto esse convenit „ex ratione suae quidditatis, sed divina virtute".[1])

Postremo ex his colligitur, eo, quod divina virtute accidens sine subiecto conservetur, nihil medium poni inter *esse in subiecto* et *non esse in subiecto*, ut adversarii opponere solent; nam accidens quod sine subiecto conservatur, hoc ipso *non est in subiecto*. „Unde, ait S. Thomas, non ponitur aliquid medium inter affirmationem et negationem"[2]) seu inter duo contradictoria.

Neutiquam ergo repugnat, accidens seorsum atque a sua substantia separatum divina virtute existere.

Thesis 134.

„Subiectum est causa proprie accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam materalis, in quantum est susceptivum accidentis".[3])

Dem. Quae de accidentium a substantia sua sive distinctione sive separatione hactenus disputavimus, ea omnia explicato accidentium a substantia ortu dilucidiora cernentur. Quaerimus igitur, qua ratione accidentia „a principus substantiae causata" dici queant.[4]) Quam quidem rem sapienter proposita S. Thomae verba declarant.

1. Omnium accidentium sive *communium* sive *propriorum* causam *finalem* esse substantiam inde efficitur, quod haec accidentia evidenter sint *propter* substantiam, cui nempe iisdem opus est, ut vel ad debitam sibi perfectionem perveniat vel modo naturae suae consentaneo agere valeat. Unde Aquinas „forma, in-

---

[1]) S. Thom. in 4. dist. 12. qu. 1. a. 1. solut. 1. ad 3.
[2]) Ib.
[3]) Id. 1. p. qu. 77. a. 6. ad 2.
[4]) Id. cont. gentil. IV. 14.

quit, accidentalis est *propter* completionem subiecti".[1]) Haec igitur nihil negotii habent.

2. Scienter vero S. Thomas adnotat, subiectum esse „*quodammodo* activam" accidentis causam. Tamesti enim substantia omnium, quae ab ipsa dimanant, accidentium est principium, aliter tamen *propriorum* et aliter *communium* accidentium principium existit. Et enim „emanatio *propriorum* accidentium a subiecto non est per aliquam *transmutationem*, sed per aliquam *naturalem resultationem*".[2]) Quum enim id solum proprie producere atque efficere aliquid possit, quod omnibus ad agendum efficiendumque requisitis sufficienter sit exstructum, duplicem quandam activitatem in substantia, quatenus accidentium est principium, distinguere cogimur, alteram quidem quasi *gignentem*, alteram vero prorie *efficientem*. Prior igitur est ea, vi cuius a substantia naturales eius proprietates ac potentiae procedunt, quae adeo *ad naturalem substantiae statum*, qui est fundamentum subsequentis perfectionis, pertinent ab eoque exposcuntur. Unde ista quidem activitas gignens cum ipsa substantiae natura ita copulata connexaque est, ut ab eius existentia separari nequeat. Quae demum hoc pacto a substantia emanant, quum ipsius naturae ortusque substantiae necessariae sint sequelae, *per naturalem resultantiam* emanare dicuntur.[3]) Sic in spiritu per naturalem resultantiam existunt potentiae intelligendi ac volendi et in re corporea quantitas resistendique vis. Idcirco

[1]) Ibid. in corp.

[2]) Id. ib. ad 3.

[3]) „Emanatio seu resultantia nil aliud est, quam productio unius rei ad productionem alterius vi naturalis connexionis, quam habet cum illa; unde illa dicuntur ab aliquo emanare et resultare, quae ad eius productionem producuntur per quandam naturalem consequentiam et connexionem, quam habent cum illo." Pesch l. c. lib. 2. disp. 2. sect. 4. n. 385.

igitur talia *citra transmutationem* a subiecto emanare docet S. Thomas, quia potius *ipsum esse*, quam *agere* proprie strictimque dictum, quod transmutationem subiecti secum fert, consequuntur. De quo ita Suarez: „Resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito ex vi generationis; *actio vero proprie dicta* et quae a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca et supponit, per se loquendo, rem iam constitutam in suo perfecto et naturali statu". Sed quum idem sit, rem producere, atque illam producere istà potentias proprietatesque gignente atque ab existentia inseparabili activitate praeditam: ideo causa efficiens harum proprietatum ac potentiarum is recte dici potest, qui ipsam substantiam sive generatione sive creatione produxit. Is enim proprietatum istarum causa principalis existit, sed per substantiam, quasi per instrumentum, quippe quam illas gignentem produxerit.[1]) Sic igitur „communiter dici solet, naturalem resultantiam *tribui generanti* et non esse a forma vel proprietate intrinseca nisi quatenus vices obtinet generantis et est quasi instrumentum eius. Unde est illud axioma: *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*, quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus. *In reliquis vero actionibus propriis iam operatur res propria virtute* et illi *ut principali agenti* in suo genere tribuitur actio".[2])

Ex his igitur intelligi potest, qua ratione substantia sit causa quodammodo activa accidentium pro-

[1]) „Sicut enim qui trahit truncum, simul etiam trahit ramos, ita quoque contingit in rerum natura, ut quicumque producat aliquam rem, producat etiam omnia naturaliter cum ipsa re connexa secundum illud: Qui dat esse, dat consequens ad esse". Pesch. l. c.

[2]) Suarez, l. c. disp. 18. sect. 3. n. 14.

priorum per naturalem resultantiam hincque citra quandam mutationem. Quod iam ad accidentia communia adtinet, ista quidem ad substantiam „in suo connaturali statu“ constitutam per actionem proprie dictam accedunt, qua nempe subiectum mutetur, sed tamen aliorum ipsa substantia est causa vere efficiens, respectu vero aliorum apta tantummodo est ad ea recipienda, quorum adeo causa efficiens est externa. „Est aliquod accidens, scribit S. Bonaventura, quod comparatur ad aliquid sicut ad subiectum et ad causam, aliquid quod solum comparatur ad aliquid sicut ad subiectum et *ad aliud* sicut ad causam.“ Sic intellectionum causa proprie efficiens est substantia quamquam per potentiam suam; sed contra „lumen in aëre vel species in speculo comparatur solum sicut ad subiectum, non sicut ad causam, quia etsi ibi recipiatur, aliunde tamen habet ortum“.[1]) Recte igitur Caietanus „illa, inquit, sequuntur rei actualitatem, ista vero potentialitatem,“[2]) et sic et illa et ista „emanant a subiecto per aliquam transmutationem.“

3. Denique substantiam esse causam *materialem* accidentium „in quantum sit susceptiva accidentis“, iam pariter in promptu est. Ut enim materia formâ in se susceptâ determinatur, sic substantia in se illa accidentia recipit iisque receptis determinatur. Hic tamen advertendum est, potentiam, quae susceptioni *propriorum* respondet, aliam esse, quam quae respondet susceptioni accidentium *communium*. Nam prior potentia, ut ex modo disputatis adparet, actum acquirit suum citra subiecti mutationem, e constrario posterior. „Potentia enim materialis, ait Caietanus, duplex est; quaedam est *receptiva tantum*, quaedam vero non solum receptiva, sed etiam *passiva*, extenso nomine pas-

---

[1]) In 2. sent. dist. 26. a. 1. qu. 3. resol.

[2]) De ente et essentia c. 7. qu. 17.

sionis *ad omne genus transmutationis*." Unde ista potentia *receptiva* tempore prius non est actu suo, sed eidem est „coaeva"; quod quidem potentia ista „passiva" nequaquam necessario requirit. „Potentia receptiva tantum, pergit Caietanus, est *necessario* coaeva suo actui eo, quod si esset *ante* suum actum, oporteret, quod per aliquam transmutationem illum reciperet et sic non esset receptiva tantum respecta illius; potentia autem passiva *necessario nulli actui coaeva est*, respectu cuius est passiva, eo quod omnem actum per transmutationem acquirit".[1]) Quoniam autem substantia ad utrumque accidens in se suscipiendum est apta eiusque sustentandi potens, hinc formae accidentales, de quibus disputamus, sane „habent, ut scribit S. Thomas, materiam, in qua sunt et de cuius potentia educuntur",[2]) licet haec potentia, ut diximus, alia sit respectu propriorum atque alia respectu communium accidentium.

Corollarium. Itaque accidentium horum atque substantiae coniunctio nullatenus mechanica quaedam quasi compactio est, sed vero unio intrinseca illa quidem ac naturalis. Praeterquam enim quod accidens natura sua ad substantiam, sine qua ne esse quidem naturaliter potest, ordinatur, sane substantia eiusque accidentia, de quibus agitur, unum constituunt suppositum ipsaque substantia hisce accidentibus ad naturalem suam sive essendi sive agendi perfectionem adducitur.

---

[1]) L. c. qu. 16.

[2]) De pot. qu. 5. a. 4. ad 9.

Quaestio tertia.

De qualitate.

Thesis 135.

Qualitas est „accidens complens ac perficiens substantiam tam in existendo quam in operando".[1])

Dem. Ab explicanda *qualitate* ordiri volumus maxime, quod *quantitate*, quae ad sola corpora sese extendit, latius pateat.

Ac primo quidem illud excutiendum est, quid sit qualitas. Variam enim sub hac voce subiectam esse notionem Aristoteles iam notavit.[2]) Itaque „solet haec vox usurpari ad significandam *formam substantialem* non solum apud Platonem in Timaeo, sed etiam apud Aristotelem 4. Metaph. c. 5, ubi materiam primam quantitatem, formam vero qualitatem adpellat, *quatenus materiam afficit et determinat*".[3]) Sed hanc significationem esse *analogam* et *a propria* quam longissime discedere per se apertum est atque ex tractatione ipsa magis emerget.

Tum „solet *differentia essentialis* qualitas adpellari. Quo modo dicit Porphyrius, „differentiam praedicari

---

[1]) B. Albert. M. Praedicamenta c. 1.

[2]) Cf. Metaph. lib. 4. c. 14.

[3]) Suarez, l. c. disp. 42. n. 3.

in quale (essentialiter) et Aristoteles ex modo interrogandi et respondendi id declarat; nam interroganti: *quale* animal sit homo? responderi solet, esse rationale". Sed „quamquam quoad *rem significatam* essentialis differentia praecipua sit, tamen *nomen qualitatis* per prius videtur impositum ad significandam accidentalem affectionem et determinationem et deinde per proportionalitatem translatum ad significandam differentiam, quatenus est forma generis et extra rationem eius".[1]) Ut enim accidentales qualitates complent ac perficiunt substantiam, cuius sunt, sic differentia essentialis complet genus (nam generis, quod contrahit, non autem speciei, quam constituit, est qualitas). Unde licet nomen utriusque qualitatis sit idem, verum tamen univocum non est, sed analogum, quia prius accidentalem qualitatem significat ac postea veluti analogiâ quadam proportionis ad differentiam significandam transfertur.

Tandem omne accidens interdum qualitas eius rei vocatur, cui accidit et sic novem praedicamenta pariter comprehendit. „Quo modo Porphyrius (in c. de Gener.) dicit, accidentia omnia praedicari *in quale quid* i. e. in *quoddam* quale (ita enim exponenda est illa particula *quid* in ea generalitate sumpta). Tamen haec etiam significatio est valde analoga, quatenus omne accidens est quaedam affectio, modus ac determinatio sui subiecti et extra rationem eius; tamen cetera accidentia aliorum praedicamentorum habent *peculiares modos* afficiendi substantiam et iuxta eos *propriis nominibus* adpellantur, nomen vero *qualitatis* in significatione propriissima usurpatum est ad significandum quoddam genus accidentium habens *determinatum* modum afficiendi substantiam, alterius rationis a ceteris generibus accidentium".[2])

---

[1]) Id. ib. n. 2.

[2]) Id. ib. n. 4.

Cuius quidem expositionis id inprimis est consequens, haud inepte Aristotelem posuisse, „qualitatem esse, secundum quam *quales* aliqui (esse) dicantur".[1]) Neque enim, ut Toletus interpretatur Aristotelis definitionem, aliud est accidens praeter qualitatem, „a quo dicitur aliquid simpliciter et pure *quale*".[2]) Namque propter cetera accidentia, ut Albertum M. sequens idem auctor scribit, „non dicitur aliquid *quale tantum*, *sed cum aliqua compositione*", scilicet quale *quantum*, quale *relatum* ac reliqua; at vero hoc praedicamentum „quale simpliciter facit"; *ἁπλῶς ποῖον*, ut ait Aristoteles.[3]) Nihilominus obscurior ista quidem definitio quibusdam idcirco est visa, quod „nisi alia via supponatur ut notum, quid sit qualitas, tota res aeque ignota relinquetur".[4]) Ad aliam igitur nos convertamus.

Itaque S. Thomas qualitatem definisse dicitur „dispositionem substantiae" vel „quemdam modum substantiae", vel „id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale".[5]) At S. Thomas citatis locis id minime agit, ut qualitatis definitionem *ex professo* proponat; unde nec mirum, quod istae definitiones non sint omnibus numeris absolutae neque etiam exinde omnibus probentur. Reliquae autem definitiones, quae Aquinatis esse dicuntur, apud ipsum quidem non inveniuntur. Cuiusmodi sunt: „qualitas est modus seu determinatio subiecti secundum esse accidentale"; „accidens modificativum seu dispositivum substantiae in se ipsa". — Non igitur fuit, cur Caietanus et Complutenses definitiones istiusmodi defendere conarentur. Ceterum haud temere et sine causa Suarez has definitiones ponderans quaerit: „quaenam

---

[1]) *Ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες (εἶναι) λέγονται.* Categ. c. 6.

[2]) Comment. in Arist. Logicam c. 8.

[3]) Cat. c. 3.

[4]) Suarez, l. c. sect. I. n. I.

[5]) Cf. I. p. qu. 28. a. 2; I. 2. qu. 49. a. 2.

sit illa determinatio (modificatio sive dispositio), quae illo nomine (qualitatis) significatur", scilicet rem, de qua quaeritur, non satis accurate adlatae definitiones describunt.

His igitur aliisque definitionibus missis[1]) restat, ut B. Alberti definitionem, quam thesis producit, rectam esse demonstremus.

Itaque rectam esse definitionem illam iure aestimamus, quae adlato eo, quod definito aliisque ad instar generis est commune, id quoque affert, quod ipsi soli tamquam differentia est proprium, quo adeo a reliquis secernitur. Sed definitio qualitatis ab Alberto M. proposita sic est comparata. Namque vocabulum accidentis exprimit illud, quod qualitati ceterisque accidentium categoriis est commune, siquidem „omnia accidentia sunt aliquo modo affectiones substantiae eique adiunguntur ob aliquam eius imperfectionem vel ad supplendum aliquem defectum eius". Sed quae sequuntur: „compleus ac perficiens substantiam tam in essendo quam in agendo" declarant, quid huic accidenti sit proprium ipsumque a reliquis secernat. Id enim qualitas habet peculiare ac privum, „quod per se primo instituta est ad ornandam intrinsece et perficiendam substantiam, ut convenienter affecta sit in suo esse vel in virtute operandi".

---

[1]) Arriaga (disp. 5. met. sect. 2.) definit qualitatem „accidens absolutum", opinans scil. praeter qualitatem non esse accidens absolulum, siquidem ex eius sententia *quantitas* a substantia non distinguitur. — Hurtado (disp. 14. met. sect. 1.) putat qualitatem esse „accidens absolutum a quantitate distinctum"; sed ista definitio admodum obscura est, quum nec explicet, quid sit, quo qualitas a quantitate distinguatur nec proinde ipsius qualitatis conceptum satis exhibeat. — Mastrius (disp. 7. log. a. 1.) qualitatem dicit esse „accidens absolutum, ratione cuius subiectum qualificatum potest intendi et remitti"; at licet haec definitio soli conveniat definito, intimam tamen qualitatis naturam non exponit, sed euius potius proprietates.

Sunt tamen, qui hanc definitionem multis impugnent. Inprimis aiunt, esse qualitates, quae substantiam non perficiant, sed potius *vitient*. At respondemus, qualitates istas aliquid reale substantiae conferre et ipsas atque inde eandem *pleniorem facere* seu perficere. Tum vero aiunt, definitionem propositam non soli qualitati, verum etiam aliis accidentibus convenire, praesertim *quantitati*.[1]) Sed istud quidem abnuimus. Et quantitatem quidem quod adtinet, quum rationem *materiae* propriam consequatur, non tam *ex ipsa substantia corporea qua tali* emanat, quam *ex elemento essentiali* substantiae, scilicet ex *materia*. Quae quum ratione prius adesse intelligatur, quam forma substantiam *in suo esse* complens, quantitatem accidens esse adparet, quod, si proprie loquimur, *esse substantiae* qua tale non consequatur neque proinde intrinsece compleat perficiatve neque demum ad substantiam tamquam proximum actionis principium accedat. Tametsi igitur quantitas *terminationem* suam a forma habeat, cuius quippe sit determinare ac finire, absolute tamen sequitur materiam atque, ut S. Thomas ait „non respicit formam nisi ratione materiae".[2]) De quo Suarez: quantitas, inquit, „peculiari ratione dicitur *consequi materiam*, quia materia est prima radix huius molis corporeae, ad quam constituendam vel complendam peculiari modo quantitas ordinatur". Sed vero qualitas substantiae perfectionem respicit, quam secundum suam sive essendi sive agendi mensuram expostulat. Hinc illud veterum: „Qualitatem importare determinationem secundum debitam *mensuram*". Est enim qualitas accidens absolutum natura sua destinatum „ad complementum *perfectionis formalis* ipsius substantiae", illius

---

[1]) Cf. Complut. dialect. disp. 15. qu. 2. et Ariaga l. c. disp. 5. Metaph. sect. 2. de qual.

[2]) In 4. dist. 12. qu. 1. solut. 3.

videlicet perfectionis, cuius mensura est *forma substantialis*. Atque inde est, „cur qualitas peculiari ratione dicatur *consequi formam;* nam forma est, quae complet et perficit *essentiam* rei et confert *principalem vim agendi;* ideo qualitas, quae adiungitur ad complementum utriusque perfectionis (essendi scilicet et agendi), dicitur consequi formam sive per dimanationem sive per quamdam convenientem proportionem". Sed quum res sic se habeat, qualitatis definitionem, quam defendimus, in quantitatem pariter cadere, iure negamus.

Relationes autem quod adtinet, istae quidem nihil novum in substantia ponunt, sed „in sola habitudine consistunt".

Reliqua tandem praedicamenta nullum facessere negotium, inferius ex eorum definitione satis patebit. Vera ergo est definitio, quam tuemur, siquidem omni conveniat solique definito. Recte igitur Suarez, quem auctorem sequimur, „qualitas, inquit, esse videtur accidens quoddam absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius tam in existendo quam in agendo". Quoniam nimirum essentia increata nec compleri potest nec perfici, nulla in substantia divina inesse potest qualitas, sed omnis perfectio est ipsa Dei substantia. Creata contra substantia, quippe terminata, naturalem suam perfectionem ex sese non habet atque idcirco complemento quodam perfectionis eget. Quod quidem praebent qualitates.[1]) Et sic demum omni ex parte definitio illucescit.

---

[1]) Suarez l. c. sect. I.

Thesis 136.

Pro duplici modo, quo substantiam afficiunt, qualitates in duas principales classes easque rursus bipartitas a veteribus reperimus divisas.

Dem. Omnem qualitatem aut ad ontologicum aut ad dynamicum substantiae statum pertinere vidimus. Unde naturam rei sequentes in duas principales classes veteres cunctas divisere qualitates. Et altera quidem classis eas complectitur qualitates, quae *ad essendi*, altera vero eas, quae *ad agendi* statum subiecti referuntur.

I. Accuratius igitur prioris classis indolem scrutantes, duo qualitatum paria ad hanc classem fere adnumerarunt veteres.

1. *Figura* et *forma*. Et figura quidem auctore S. Thoma „dupliciter dicitur". *Improprie* enim signum alicuius rei interdum vocatur *figura* eiusdem. Quo modo Christus in monte transfiguratus dicitur, „quia claritatem sibi veraciter inhaerentem adsumpsit ad tempus *in figuram* (i. e. in signum) futurae claritatis, quae erit in sanctis".[1]) Sed vero *proprie* „figura *circa extremitatem corporis* consideratur; est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur et ideo omnia illa, quae *circa extremitatem corporis* considerantur, ad figuram quodam modo pertinere videntur".[2]) Unde „sic non dicitur Christus transfiguratus, quia *eadem lineamenta corporis* in ipso erant".[3]) Ex quibus intelligitur definitio figurae a S. Thoma proposita: „Figura est quaedam terminatio quantitatis"[4]) vel, ut alibi scribit,

---

[1]) S. Thomas in 3. sent. dist. 16. qu. 2. a. 1. ad 1.

[2]) Id. 3. p. qu. 45. a. 1. ad 2.

[3]) Id. in 3. sent. l. c.

[4]) 3. p. qu. 63. a. 2. ad 1.

consistit „ratio figurae in terminatione magnitudinis".[1]) Quoniam autem figura accuratius inspecta ex varia dispositione partium redundat seu, ut S. Thomas scribit, est „qualitas *resultans* ex terminatione quantitatis"[2]) haud inepte a S. Doctore definitur: „qualitas circa quantitatem".[3])

Figura et forma inter se vix differunt nisi forte accidentali ratione. De quo S. Thomas haec statuit: „forma, inquit, et figura in hoc ab invicem differunt, quod figura importat terminationem quantitatis, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur; forma vero dicitur, quae dat esse specificum *artificiato*, formae enim artificiatorum sunt accidentia".[4]) Itaque forma qualitates constitutivas arte factorum complectitur et hinc de forma navis, turris aliorumque loquimur; figura autem rerum naturalium qualitates comprehendit.

Ceterum ista duo vocabula promiscue interdum adhibentur. Unde S. Thomas „forma, ait, quanti inquantum huiusmodi est figura",[5]) quandoquidem figura, quum aliud non sit quam „qualitas resultans ex terminatione quantitatis", ut „qualitas circa quantitatem", sic „forma quanti" recte vocatur. Ex quo illud quoque S. Thomae sequitur: „Figura (sive forma) proprie loquendo non est nisi rebus corporeis, in spiritualibus autem dicitur metaphorice".[6])

Tandem figuram (sive formam), utpote quum sit qualitas, formam substantialem consequi et ipsam adparet. „Figura, ait S. Thomas, quae est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam sub-

---

[1]) 1. p. qu. 78. a. 3. ad 2.
[2]) Id. in 3. sent. l. c.
[3]) 1. p. qu. 78. a. 3. ad 2.
[4]) In 7. phys. lect. 5.
[5]) 1. p. qu. 7. a. 3.
[6]) 3. p. qu. 63. a. 2.

stantiae". Ut enim forma substantialis materiam ad hanc illamve substantiam constituendam determinat, sic ex forma substantiali terminatio quantitatis et exinde resultans qualitas i. e. figura, omnino dependet. Atque hanc ob causam „inter omnes qualitates figurae maxime consequuntur et demonstrant *species rerum;* quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo certiori iudicio diversitas specierum diiudicari potest quam diversitate figurarum".[2])

2. *Patibilis* sive *passibilis qualitas* et *passio.* De quibus variae sunt et discrepantes auctorum sententiae. Sed vero quum *ad accidentale esse subiecti* primo ac per se referantur, exinde pariter earum definitio potissimum est petenda. Itaque inprimis ex ipsa vi sub nomine subiecta emergit, his qualitatibus subiectum aliquid *pati* sive, quod idem valet secundum consuetudinem sermonis scholastici, *alterari.* Unde et *alterativae* et *alterantes* nuncupantur. Sunt igitur qualitates, *quibus subiectum* in se ipso quidem (non vero prout est operans) *alteratur.* Quodsi tales qualitates *perenni* quadam ac *mansura* ratione subiectum afficiunt, proprie *patibiles* qualitates nominantur et sunt. Cuiusmodi est pallor ab infirmitate effectus. Sin vero *non duratura* ratione, sed veluti *in transcursu* subiectum afficiunt, *passiones* nuncupantur. Talis est pallor, quem metus, et rubor, quem verecundia elicit. Unde illud: „Tunc est passio, si cito transiens, passibilis qualitas, si sit manens".[3]) Quoniam autem patibilium qualitatum pars magna „in alteratione sensibili", ut scribit Suarez,[4]) maxime adparet ac propterea sensibus percipi potest, veteres easdem a *sensibilibus* qualitatibus fere non distinguunt, imo

---

[1]) In 7. phys. l. c.

[2]) Id. ib. Cf. Pesch l. c. n. 363.

[3]) Cf. S. Thom. 1. 2. qu. 50. a. 1. ad 3; Aristotel. categ. c. 6. L. c. sect. 3. n. 14.

qualitatem patibilem definiunt, ut sit „qualitas *sensibilis* seu *obiectiva*, id est *constituens obiectum alicuius sensus*“.[1]) Et his praecipue calorem, frigus, humiditatem, siccitatem, sed et colorem, saporem, sonum, odorem et quae sunt alia eiusdem generis, communi fere usu adnumerant. Etenim his quidem subiectum in se ipso accidentali ratione alteratur atque ita constituitur „quale“. Idem Aristoteles, quem Suarez (l. c.) sequitur, sentire videtur. Idcirco enim has qualitates existimat vocari patibiles, „quod circa sensus unaquaeque harum qualitatum passionem faciat“. Quod exemplo illustrans „dulcedo, inquit, passionem circa gustum efficit et calor circa tactum, similiter vero et aliae“. Sed tamen si quaerimus, quidnam „circa sensus passionem faciat“, aliud adsignari non potest, quam ipsa subiecti *obiectiva* qualitas. Ceterum Aristoteles non solum eas qualitates, quae „circa sensus passionem faciunt“, sed etiam eas, quae ex alteratione sive „a passione quapiam ortae sint“, patibiles nominat; tales vero esse ait ruborem ex pudore et pallorem ex metu ortum. Denique proprie „passiones (πάθη)“ ea dicenda esse concludit, „quae facile dissolvuntur et celeriter depelluntur“.[2])

II. Altera qualitatum species ad subiectum, prout est operans, spectant. Et quidem

1. *Potentia* et *impotentia*. De qua re quum supra (p. 180) dictum sit, pauca hoc loco subnectamus. Est igitur potentia, quae est qualitas, *principium proximum operationis ad eamque natura sua institutum ordinatumque*. Et sane „potentia, ut ait S. Thomas, nihil aliud significat, quam *principium* alicuius actus“.[3]) Sed, ut alibi notat, „hoc ipsum, quod forma accidentalis est operationis principium, habet a forma substantiali et

---

[1]) Cf. Complut. l. c. disp. 15. q. 5.

[2]) Categ. c. 6; cf. S. Thom. 1. p. qu. 77. a. 3; qu. 85. a. 1. ad 2.

[3]) 1. p. qu. 41. a. 4.

ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum", nam „*proximum principium* operationis" ipsa est potentia.[1]) Quae igitur, quum primo ac per se ad operationem referatur, recte qualitas esse dicitur *natura sua ad operationem instituta*.

Quoniam autem „potentia est, secundum quam potentes dicimur aliquid *agere* vel *pati*".[2]) potentiam supra iam divisimus in *activam* et *passivam*, prout nimirum vel „principium agendi in aliud" vel „principium patiendi ab alio" existit.[3]) Nec vero potentia activa ac passiva necessario re distinguuntur; nam una numero potentia activa et passiva esse potest. si videlicet principium *actionum immanentium* sit, quae adeo et eliciat et recipiat actum suum. Quodsi potentia actum quidem elicit, sed tamen non recipit, *pure activa* solet nominari. Nulla denique potentia, quae sit qualitas, est *pure passiva*, quoniam potentia passiva et ipsa *agit*, licet antea ab alio moveri ac determinari poscat. Namque „omnis actio vel est potentiae activae vel passivae".[4])

Ex quibus efficitur, potentias inter se eo differre, quod ad diversos actus sint intrinsece accommodatae hincque diversa obiecta respiciant. „Potentia, ait S. Thomas, secundum illud, quod est potentia, ordinatur ad actum; unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur, et per consequens oportet, quod *ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus;* ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti".[5]) Neque tamen quaelibet obiectorum diversitas discrimen inter potentias interponit,

[1]) Ib. qu. 77. a. 1. ad 4. et qu. 78. a. 4.
[2]) Ib. 3. p. qu. 70. a. 1.
[3]) Id. 1. p. qu. 25. a. 1.
[4]) Id. ib. qu. 77. a. 3.
[5]) Id. ib.

„sed differentia eius, *ad quod per se potentia respicit*". Quod S. Thomas de distinctione potentiarum animae disserens ita illustrat: „Non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius, ad quod per se potentia respicit, sicut sensus per se respicit possibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus".[1]) Nimirum non „*materialis* diversitas" obiectorum, ut alibi S. Thomas scribit[2]), „ad diversitatem potentiarum" sufficit, sed potentiae distinguuntur „secundum *rationem formalem* obiectorum". Et materialiter quidem obiectum spectatur, si simpliciter, prout quaedam est res, consideratur; formaliter contra, si secundum eam rationem consideratur, qua praecipue potentiam respicit. Itaque „in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae adtenditur secundum obiecta, adtenditur principaliter distinctio, quae est secundum rationem formalem obiectorum".[3])

---

[1]) Ibid.

[2]) Ib. qu. 80. a. 1. ad 2.

[3]) Id. 1. 2. qu. 57. a. 2. ob. 2., ubi S. Thomas ipse citat qu. 54. a. 1. ad 1. Ab hac igitur intrinseca potentiarum ad operationes suas hincque ad certa obiecta accomodatione ac relatione sequentes a schola receptae divisiones potentiarum proficiscuntur: 1. potentia *intellectiva* seu *perspectiva*, quae opponitur *sensitivae* ideoque alicui organo non est adstricta „quasi per ipsum suam exercens operationem" (cont. gent. II. 69); 2. potentia *adprehensiva* sive *cognoscitiva*, quae opponitur *adpetitivae* omnique animali convenit; 3. potentia *rationalis*, quae opponitur *irrationali*; utraque autem in hominem cadit prout vel secundum superiorem vel inferiorem partem consideratur, quo modo voluntas e. g. vocatur „appetitus rationalis" (1. 2. qu. 8. a. 1.); 4. potentia *libera*, quae opponitur potentiae *ad unum determinatae* vel *ligatae* ita, ut „dominio sui actus" careat; 5. potentia *coniuncti* sive *compositi* (ex anima et corpore), quae opponitur potentiae, cuius subiectum est „sola anima" (1. p. qu. 77. a. 5 et a. 8. ad 2.); 6. potentia *imperans*, quae opponitur *exequenti* sive *executivae*, qua ratione voluntas dicitur *imperare* aliarum poten-

Tandem *impotentia* (ἀδυναμία) proprie quidem „privationem potentiae significat vel potius negationem; dicitur enim impotens, qui potentia caret, etiamsi illam *habere non possit;* sub hac tamen significatione manifestum est non pertinere impotentiam ad genus qualitatis; imo neque ad aliquod genus entis, quum tantum in negatione consistat". Itaque impotentia, *quae est qualitas*, aliud esse non potest quam „*positiva quaedam imbecillitas vel ineptitudo aliquid agendi vel patiendi*, ut est hebetudo ingenii ad percipiendum vel imbecillitas memoriae ad retinendum". Potest igitur impotentia, quippe „per se instituta ad aliquem actum", nominari *potentia*, quatenus „talis est potentia, ut imbecillis sit ad suum actum exercendum vel ut facile impediatur, ne illum exequi possit". Et hanc ob causam *impotentia* vocatur, quae tamen „in tantum sub qualitate numeratur, in quantum est *aliqualis potentia*".[1])

2. *Habitus* et *dispositio*. Generatim, ut scribit Suarez[2]) vocabulum habitus „sumi potest aut in vi participii aut in vi nominis. In vi participii descendit a verbo habere et tot modis dici potest, quot ipsum *habere*". Sed istud quidem verbum admodum ambiguum est. Neque enim solum „significat dominium et possessionem rei (ut dicitur quis habere pecunias vel regnum)", verum etiam „qui habet ius in aliquam rem, dicitur aliquo modo habere illam". Sed et „omnis res, quae aliquo modo aliam continet, dicitur habere illam" (sic substantia dicitur habere accidentia, totum partes,

---

tiarum actus, qui adeo *imperati* nominari solent; 7. potentia *absoluta*, quae opponitur *ordinariae*, utraque autem Deo potissimum adtribuitur, ita ut prior sit potentia divina „secundum se considerata", qua nempe Deus facere posset, si vellet, quaecumque fieri queunt, posterior vero sit, quae „exequitur imperium voluntatis", qua adeo Deus illa reapse facit, quae facere decrevit (1. p. qu. 25. a. 5. ad 1.); 8. potentia *obedientialis*, de qua supra (p. 183) disseruimus.

[1]) Suarez l. c. sect. 3. n. 11.

[2]) L. c. n. 2. sqq.

vas aquam). „Quum ergo *habere* tot modis dicitur, *habitus* etiam in vi participii sumtus seu potius *res habita* eisdem modis dici potest; in qua significatione constat nullius certi praedicamenti rem significare“, quandoquidem substantia aeque atque accidens quadam ratione „potest *haberi* et *res habita* denominari“. Unde S. Thomas „*habere*, inquit, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque, quod habetur, commune est *ad diversa genera*“.[1])

Verum, pergit Suarez exponere, habitus, prout nomen est a verbo deductum, pariter multiplicis est significationis. „Quod vero ad praesens spectat, tres significationes videntur praecipuae“. Ac primo quidem significat „quamcumque rei dispositionem aut modum se habendi“. Quo pacto de qualibet qualitate dici atque ipsis etiam corporis partibus rebusque inanimis convenire potest; „sic enim dici solet habitus loci, oris etc.“ Praesertim vero hac ratione habitus nominatur illud, quod „bene vel male disponit subiectum vel secundum se vel in ordine ad aliquem usum, ut notat philosophus (met. V. c. 20.), quo modo sanitas dicitur habitus corporis“. Atque ad id ipsum congruit S. Thomae expositio. „Si autem, inquit *habere* sumatur prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in se ipsa vel ad aliquid aliud, quum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est, de qua philosophus (l. c.) dicit, quod habitus dicitur dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est“.[2])

---

[1]) 1. 2 q. 49. a. 1.

[2]) L. c. Advertit tamen Suarez, gravissimos sequens auctores, „*sanitatem* iuxta veram sententiam non esse *qualitatem simplicem*, distinctam a temperamento humorum vel totius corporis“. Nec vero *pulchritudo* „est proprie *una qualitas* per se, sed ex figura et colore vel coloribus coalescit“. L. c. disp. 42. sect. 5. n. 20 et n. 21.

„Secundo, ita Suarez, significat habitus vestem seu indumentum corporis, quae significatio vulgo est satis usitata et pertinet ad speciale praedicamentum habitus“. De quo tamen Suarez, Aristotelem sequens, scribit, si „philosophice“ loquimur, „habitum in hac significatione non tam significare rem ipsam, *quae est vestis*, quam, ut sic dicam, habitionem ipsam id est illam quasi informationem, quam habet homo a veste, ratione cuius et homo dicitur habituatus et vestis dicitur habitus veluti in actu et non tantum hebitudine“. Unde nec iste, qui arma seclusa habet in armamentario hac, de qua loquimur, ratione, arma *habere* dicitur, siquidem armatus re ipsa non est. Ex quo demum adparet, cur Aristoteles ac postmodum scholastici hunc habitum *medium* esse posuerint inter corpus et ea, quae corpus convestiunt, et quidem medium, ut notat S. Thomas, „per modum actionis vel passionis“. Nimirum habitus iste quidem licet actio non sit nec passio, verum tamen „per modum actionis vel passionis“ medius esse intelligitur „inter habens et id, quod habetur“, quatenus indumenta vestiunt corpusque vestitur vel, ut S. Thomas scribit, „unum est ornans, aliud ornatum“.[1])

„Tertio denique, concludit Suarez, sumitur *habitus* ad significandam formam, quae confert facilitatem et promptitudinem operandi“. Et haec est propria huius vocis significatio, ubi de habitu, qui qualitas sit, quaeritur. Solent quidem qualitates, „quae res bene aut male disponunt in suo esse“, habitus et ipsae nominari; sed vero quod convenit aut non convenit naturae, nisi ad naturae *finem*, qui est operatio vel quoddam operatione nactum, dirigatur, ad habitus proprie dictos id quidem referendum non est. Atque in hunc modum S. Thomae sententiam interpretandam esse existimamus. „Est, inquit, de ratione habitus, ut importet habitudinem

---

[1]) 1. 2. q. 49. a. 1. et ad 2.

quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit; sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae vel perducens ad finem".[1]) Etenim perfectio rei *in operatione* consistit, quippe quae ipsa sit vel „finis naturae vel ad finem perducens". „Operatio, ait S. Thomas, est finis operantis, quum omnis res secundum philosophum (in 1. coel. et mund. c. 32.) sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum".[2]) Ergo tum maxime bene vel male sive „secundum quod convenit vel non convenit" disponitur, quando potentia eius ad operandum bene vel male disponuntur. Quam ob causam ipse Aquinas „proprie et essentialiter" habitum id esse ait, „quo quis agit"[3]) vel „quo quis agit, quum tempus adfuerit" vel „secundum quos potest quis agere, quum voluit"[4]) vel accuratius, esse qualitatem „difficile mobilem, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operatur,[5]) et exinde describit habitum in hunc modum: „Habitus, ait, secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quandam, quae est principium actus, *informantem et perficientem potentiam;* unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit *superveniens potentiae*, sicut perfectio perfectibili".[6]) Quae quidem omnia una comprehensione complectens Suarez habitum ita definit: „Qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se

---

[1]) 1. 2. qu. 49. a. 3.
[2]) De virt. qu. 1. a. 1. c.
[3]) 1. 2. qu. 94. a. 1.
[4]) De virt. qu. 1. a. 1.
[5]) 3. p. q. 69. a. 4.
[6]) In 2. dist. 24. qu. 1. a. 1.

primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam".[1]) Itaque habitus 1. est qualitas, id quod ex definitione qualitatis supra exposita atque ex eo etiam, quod „in nullo alio praeditamento collocari potest", perspicue consequitur. 2. Est qualitas permanens ac stabilis vel „difficile mobilis", qua nota ab *actibus* distinguitur, „qui dicuntur esse quasi *in continuo fieri*, quia ab actuali influxu potentiarum pendent" atque „actuales operationes potentiarum vitalium" existunt; contra autem habitus ex actuali potentiae influxu hac ratione non pendet, quum hoc „cessante actuali influxu" permaneat. Esse autem habitus *permanentes* qualitates, ipsa etiam experientia comprobat. Nemo sane negaverit, repetitis actionibus effici in subiecto agente dexteritatem quandam ac habilitatem, puta eruditionem, doctrinam, vitia aeque ac virtutes variasque artes. Itaque „relinquitur in homine haec facilitas, etiam postquam cessat ab operatione; nam quum postea ad operandum redit, maiori promptitudine et facilitate operatur; permansit ergo in eo qualitas, dans huiusmodi promptitudinem". 3. Est qualitas per se primo ordinata ad operationem, quo pacto differt ab illis qualitatis speciebus, quae quum „bene vel male ac stabiliter disponant subiectum in ordine *ad esse*", habitus quidem dicuntur, sed tamen „magis pertinent ad passibiles qualitates", quoniam habitus proprie dictus ad operandum dirigitur. Quod quidem experientia iterum nos docet, quae non solum esse habitus probat, verum etiam „simul declarat, primarium finem horum habituum esse, dare facilitatem in operando; hac ergo ratione dicimus per se primo ordinari ad operationem. 4. Est denique qualitas, quae, licet per se primo ordinata sit ad operationem, primam tamen facultatem operandi non tribuit. „Ubi per *pri-*

---

[1]) L. c. disp. 44. sect. 1. n. 6.

mam facultatem non intelligimus solum principium principale seu radicale operationis, quod est anima, sed *proximam* facultatem, quae absolute confert *primam* potestatem operandi (potentiam, inquam, naturalem); hanc enim supponit habitus et illam iuvat et promovet, ut facilius operetur".[1]) De quo S. Thomas: „Potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subiecto, ita tamen, quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur". Et istud „superinductum" seu „complementum potentiae" dicit esse habitum.[2]) Unde et illud intelligitur: „habitus non dat posse, sed facilius posse".

Ex quibus efficitur, definitionem, qua habitus id esse dicitur, „quo bene vel male disponitur potentia ad operationem", simul divisionem quandam habituum comprehendere. „Inter habitus enim sunt virtutes et vitia seu quidam sunt consentanei naturae, alii repugnantes, et ideo quidam boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen commune est, ut ad suas operationes per se tendant et facilitatem praebeant; hanc ergo communem rationem satis fuit in definitione ponere".[3])

Postremo habitus, qui „sunt facile mobiles", *dispositiones* nuncupari solent; „nam, ait S. Thomas, si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut *de facili* possit ipsam amittere, magis dicitur *disponi* ad scientiam, quam scientiam *habere;* ex quo patet, quod nomen

---

[1]) Suarez l. c. n. 7. et sq.

[2]) De virt. l. c. Unde adparet etiam, cur Suarez posuerit, sanitatem et pulchritudinem „per quandam analogiam" nominari habitus Imitatur enim sanitas habitus veros, qui potentias disponunt, et facile aut difficile dimoventur; et ut virtus animam, sic pulchritudo ornat corpus. Suarez, disp. 42. sect. 5. n. 21 et n. 22.

[3]) Suarez disp. 44. sect. 1. n. 8.

habitus diuturnitatem quandam importat, non autem nomen dispositionis".[1]) Et haec quidem hactenus.

Scholion. Solent hoc loco auctores, Aristotelem sequentes, de *proprietatibus* qualitatum disputare. Tres ab Aristotele enumerantur qualitatum proprietates. Et prima quidem eo continetur, quod qualitates habeant *contraria*. Neque tamen *omni* qualitati ista quidem proprietas convenit. Namque contrariorum utrumque debet esse *positivum;* ubi enim alterutrum oppositorum fuerit negativum, contradictorie vel privative erunt opposita. Deinde „contraria sunt, quae maxime distant in eodem genere",[2]) nam „contraria sunt, quae mutuo se expellunt";[3]) sed fieri id non potest nisi maxime distant, siquidem medium aliquod, si adest, quadam ratione participat extrema eorumque neutrum perfecte expellit. Denique idem poscunt subiectum, quod adeo utriusque formae non quidem coniunctim, sed vero divisim recipiendae sit capax et e quo se mutuo expellant sive expulsione effectiva sive expulsione formali, qua nempe alterum una secum alterum in subiecto inesse non patitur. Neque tamen ista expulsio in eo versatur, ut expulsio alterius sit alterius positio; praeterquam enim quod sola contradictoria id sibi vindicant, simul sane contraria a subiecto possunt abesse.

Quibus positis adparet, omnes qualitates haud pati contrarium; sic potentiae naturales, intellectus, inquam, et voluntas, quum intime substantiam spiritualem consequantur, non habent positivum contrarium, quo scilicet e subiecto queant expelli. Itaque prima haec qualitatum proprietas praecipue ac potissimum cadit in plerosque *habitus* ac *dispositiones* atque plerasque *qualitates sensibiles;* sic vitium et virtus, quat-

[1]) 1. 2. qu. 49. a. 2. ad 3.
[2]) S. Thom. 2. 2. qu. 21. a. 3, ad 2.
[3]) Id. cont. gent. II. 55.

nus contraria sunt, in eodem subiecto simul inesse nequeunt neque etiam albedo et nigredo et quae sunt alia huiusce generis.

Altera qualitatum proprietas eo continetur, quod possint „*magis et minus*“ suscipere sive „*intendi ac remitti*“. Intensio autem primo „facit quidem aliquid in subiecto, non autem novam forman, sed facit, quod subiectum *perfectius participet formam praeexistentem*“[1]). Nimirum quum forma quaedam intenditur id quidem eo non fit, „quod augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti, quorum unus additur alteri et posset ab eo distincte signari“ (id quod nominatim Scotistis probatur); „sed fit tale augmentum in quantum forma *imperfecta fit perfecta*, ita quod ipsa perfecta habet plus quam prius, non secundum partes signabiles diversas, sed *virtute*, ita quod primus gradus continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto“[2]).

Quod igitur inprimis *figuras* adtinet, hae quidem auctore S. Thoma „non dicuntur secundum magis et minus“. Cuius rei hanc affert rationem; „duobus modis, ait, potest contingere, quod forma non participatur secundum *magis et minus*. Uno modo, quia participans habet *speciem* secundum ipsam, et inde est, quod nulla forma *substantialis* participatur secundum magis et minus; et propter hoc philosophus dicit in 8. metaph. (text. 10.), quod sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia, quae est secundum speciem i. e. quantum ad participationem formae specificae“. Et sane homo, spectata forma, unde speciem sortitur,

---

[1]) S. Thom. 1. 2. qu. 52. a. 2. ad 2. De qua quidem re variae sunt auctorum sententiae; nos sequemur S. Thomam auctorem. Cf. de hac controversia Goudin phys. pars 3. disp. unic. qu. 2. a. 1. §. 2.

[2]) Auctor op. „De totius Logicae Aristot. summa“ tract. 2. c. 4. inter opuscula S. Thomae 44. (al. 48).

scilicet humanitate, nec magis nec minus potest esse, quod est. „Alio modo, pergit S. Thomas, potest contingere ex hoc, quod *ispa indivisibilitas* est de ratione formae; unde oportet, quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem; et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et *de figuris*, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles (in prædicam. cap. de qual.), ubi adsignans rationem, quare *figurae non recipiunt magis et minus*, dicit: Quae quidem recipiunt trigoni rationem et circuli et similiter, trigona vel circuli sunt, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quaecumque participant rationem eorum, oportet, quod indivisibiliter participent"[1]). Et profecto licet triangulum aliud alio possit esse *maius*, quoniam determinata magnitudo a ratione extensionis non poscitur, nihilominus triangulum aliud alio *magis triangulum* esse non potest.

Deinde *qualitates sensibiles* intendi remittique (e. c. calorem), experientia luculenter demonstrat; sed horum intensionem remissionemve exponunt physici.

Tum *potentias* quod adtinet, hae quidem graduum haud capaces esse videntur. Emanant enim e substantia; sed haec quidem non solum constanter eadem persistit, verum etiam tantum istinc naturali resultantia emanat, quantum fieri potest eiusque postulat natura. Quoniam tamen, ut actiones recte peragi queant, haud pauca plerumque a potentiis desiderantur, atque etiam fieri potest, ut potentiae intra se offendant impedi-

[1]) I. 2. qu. 52. a. 1.

menta, hinc facile perspicimus, actiones vel ipsarum potentiarum *ligatarum* nedum liberarum, pari ratione usque non esse intensas.

Denique *habitus* et *dispositiones* fere omnes incrementi ac decrementi capaces existunt. „Dupliciter, ait S. Thomas, potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari; uno modo *secundum se*" (et hoc modo dicitur „vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se exdentit"); „alio modo *secundum participationem subiecti*" (quo modo aequalis scientia „magis recipitur in uno, quam in alio secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine")[1]. Neque enim habitus est forma, a qua „participans *habet speciem*"; „non enim habitus et dispositio dat *speciem* subiecto," quia „quae sunt per accidens, non diversificant speciem"[2]; sed habitus ad eas formas pertinet, quae ex alio, ad quod ordinantur, speciem acquirunt, quoniam ex actibus et obiectis, ad quae ordinantur, speciem recipiunt. Iam vero „quae recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum se ipsa diversificari in plus et in minus" (l. c.) Itaque habitus „secundum se" eo augetur, quod ad plura, quae ambitu obiecti sui continentur, sese extendit atque istud quidem augmentum est diciturque extensivum. Et re vera eo maior est extensive scientia medica, quo plures morbos plene cognitos habet eorumque remedia rite perspecta.

Sed et „secundum participationem subiecti" habitus incrementi capax esse potest. Neque enim „in sui ratione includit indivisibilitatem" (l. c.), quod et experti scimus et exemplo a S. Thoma adlato satis illustratur. Constat enim, eadem arte vel scientia alium alio perfectius esse imbutum; ergo habitus „in indivisibili"

---

[1]) I. 2. qu. 52. a. 1.

[2]) I. p. qu. 77. a. 3.

non consistit. Ceterum, ut S. Thomas agens de virtute adnotat, „etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius adtingit, quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum“[1]).

Quae quidem licet S. Thomas in universum de habitu ac dispositione definiat, de *virtute* tamen seorsum in hunc modum tractat. „Virtus, inquit, potest dupliciter dici maior et minor; uno modo secundum se ipsam, alio modo ex parte participantis subiecti. Si igitur *secundum se ipsam* consideratur, magnitudo vel parvitas eius adtenditur secundum ea, ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum *ad omnia*, ad quae se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia, quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit, quod virtus non recipit magis neque minus, sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit *in maximo*[2]). Si vero consideretur virtus *ex parte subiecti participantis*, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem sive secundum diversa tempora in eodem sive in diversis hominibus, quia ad adtingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius, vel propter maiorem adsuetudinem vel propter meliorem dispositionem naturae vel propter perspicacius iudicium rationis aut etiam

---

[1]) I. 2. qu. 66. a. 1.

[2]) Hinc Aristoteles virtutem definit: „*Ultimum potentiae*“ (Coel. I. 11.) seu statum potentiae perfectissimum; qnam definitionem alii haud inepte ad *obiectum virtutis* transtulerunt, quoniam obiectum, in quo potentia summo conatu intendi queat, bene *ultimum* potentiae nuncupatur. Sed definit Aristoteles virtutem in hunc quoque modum: „*Dispositio perfecti ad optimum*“ (phys. III. 3.) i. e. dispositio sive habitus potentiae ob hunc ipsum habitum *perfectae* ita, ut ad *optimum* i. e. ad actus suos optimo modo perficiendos sit idonea.

propter maius gratiae donum . . . Et in hoc deficiebant Stoici aestimantes, nullum esse virtuosum dicendum nisi *summe fuerit dispositus* ad virtutem"[1]).

Ex quibus efficitur, intensionem ac remissionem seu qualitatum gradum esse quandam quasi *magnitudinem* qualitatis. Quam ob causam veteres eundum *qualitatis quantitatem* haud absone nuncuparunt, quam adsumta quadam mensura etiam metiri possemus, quamquam quoad qualitates in se inspectas id fieri non potest, sed potius quoad effectus, quibus patefiunt; et inde qualitatum sensibilium gradus ex effectibus, quippe certis ac necessariis, facilius concludimus.

Sed tamen nec primam nec alteram proprietatem modo expositam re vera esse qualitatis *proprietatem*, si accurate velimus loqui, recte posuit Aristoteles. Neutra enim *omni* convenit, ut vidimus, qualitati. Tertio igitur loco „*verum proprium* ponit *omni* et *soli* conveniens", nimirum *simile ac dissimile*, quippe quum „secundum *solam qualitatem* dici contingat simile vel dissimile"[2]). Unde nec mirum, quod quidam qualitatem definierint: „Accidens, secundum quod res dicuntur similes vel dissimiles"[3]). Sed similitudo atque dissimilitudo relationem convenientiae et disconvenientiae inter duo plurave existentem generatim quidem designant; nec tamen quatenus vera sunt qualitatis *propria*, qualemcumque relationem significant, sed illam, quae in *veris solisque qualitatibus* fundatur. Secus enim per omnia fere praedicamenta vagaretur istud quidem proprium, siquidem duae substantiae, duae quantitates eiusdem speciei dici soleant *similes*. Licet igitur similitudo et dissimilitudo transferri soleant ad illas quoque relationes significandas, quae in aliis pradica-

---

[1]) I. 2. qu. 66. a. 1.

[2]) Toletus, l. c. in cap. 8.

[3]) Cf. Complut. l. c. qu. 2. n. 21.

mentis fundantur, proprie tamen ac philosophice eas tantummodo relationes significant, quae in *qualitatibus*, ut diximus, fundantur. Proprie enim similia ea dumtaxat dicuntur, quae *in qualitate* conveniunt[1]). Et sic similitudo et dissimilitudo sunt *qualitatis* passiones verae ac propriae, „nec est, ut scribit Toletus (l. c.), inconveniens, quod res in uno praedicamento et eius passio in altero collocetur."

Thesis 137.

Potentias, quae proxima sunt agendi principia, realiter a subiecto suo distingui, sententia est omnino probabilis.

Dem. Ex antiquioribus philosophis praeter Nominalistas, qui ipsi substantiae rationem potentiae convenire arbitrabantur, Scotistae, quippe formalem suam distinctionem etiam in hac re acriter defendentes, thesin nostram infitiabantur. Quos postmodum recentiores plerique omnes sunt secuti, nominatim Herbart eiusque sectatores. Maxima tamen scholasticorum pars ac praesertin S. Thomas in nostram dixere sententiam.

1. „Quum potentia, ait S. Thomas, et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura"[2]). Itaque

---

[1]) Cf. supra p. 332. Corollarium.

[2]) 1. p. qu. 77. a. 1.

talis necessario est potentia, qualis est actus, ad quem indole sua intestina refertur. Unde ad idem genus entis pertinent. Si igitur actus est accidens, potentia in genere substantiae versari non potest. Sed quaelibet rerum factarum operatio, quae utique est cuiusdam potentiae *actus*, est accidens. Ergo potentia, cui respondet, nequit esse substantia, et hinc sane non est ipsa substantia operans.

2. „Anima, pergit S. Thomas (ib.) argumentari, secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam, actu est vivum. Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam, et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae . . . Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.“ Argumentatio ista Aquinatis, si colligatur, est haec: Si essentia animae esset proximum operationis principium, animatus, ut vivit, sic ageret semper modo vitae suae consentaneo. Quod quum non eveniat, animae essentiam non esse eius potentiam consequitur. Possumus autem ex verbis citatis aliud insuper argumentum idque *universale* ad hunc modum ducere: „Nihil est in potentia secundum actum, in quantum est actus“. Ergo si qua substantia, licet sit actus, nihilominus versatur in potentia ad actum, ista quidem potentia nequit esse ipsa substantia.

3. Ostensurus „nec in angelo neque in aliqua creatura“ „potentiam operativam esse idem quod sua essentia“ in hunc fere modum S. Thomas argumentatur: Quilibet actus potentiae ad amussim respondet seu „proprius actus respondet propriae potentiae“. Unde „oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum.“ Atqui „in omni creato“ *solum esse* est actus essentiae vel substantiae, nam „esse est actualitas substantiae vel essentiae“ (1. p. qu. 54. a. 1.) et hinc essentia „comparatur ad ipsum (scil. esse) sicut potentia ad actum.“ Ergo si praeter „actum essendi“ (ib. qu. 3. a. 4. ad. 2.) alii in quodam subiecto reperiuntur actus, hi quidem non solum diversi sunt ab actu essendi, verum etiam consequenter *ad essentiam tanquam ad „propriam potentiam“* non sunt referendi. Sed operationes sunt actus. Ergo *ad essentiam vel substantiam tanquam ad proqriam potentiam* nequeunt referri. Potentiae igitur, ad quas actiones tanquam actus referuntur, *diversae sunt ab ipsa essentia vel substantia.* Reliquum ergo est, ut sint ipsae *potentiae operativae;* nam „actus, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio.“ Et sic demum nec in angelo nec „in quocumque alio creato“ operatio „est idem quod eius esse“ *nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia*“[1]). Quod argumentum Caietanus breviter ita complectitur: „Secundum diversitatem actuum, oportet esse diversitatem potentiarum propriarum, quia unusquisque actus proprius respondet propriae potentiae; sed operatio et esse sunt actus diversi, quorum propriae potentiae sunt substantia et vis operativa; ergo substantia et potentia operativa sunt diversae“[2]).

4. Ut ex effectibus colligimus causas, sic ex effectibus prorsus diversis diversas omnino causas iure con-

---

[1]) 1. p. qu. 54. a. 3.; cf. de spir. creat. art. 11.

[2]) In hunc locum.

iicimus. Quum ergo nulla sit res, quin variam ac multimodam proferat efficacitatem, exinde diversa principia, a quibus effectus isti oriantur, in ipsa re inesse pro non dubio sumimus[1]). At vero substantia cuiuslibet rei est una, non multiplex. De quo S. Thomas: „Essentia, ait, una est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum; oportet enim potentias secundum actus diversificari, quum potentia ad actum dicatur"[2]). Nec vero dixerit quispiam, substantiam, sicut esse possit principium immediatum variarum potentiarum, ita et immediatum variae *actionis* principium existere posse. Etenim dandum id quidem foret, si substantia *eadem ratione* potentiarum suarum atque actionum suarum principium existeret. Nec tamen res sic se habet. Supra enim exposuimus[3]), substantiam potentiarum suarum principium esse „per activitatem quandam gignentem" sive potentias e substantia „per naturalem resultantiam" emanare, qua nempe fiat, ut substantia omnibus ad agendum requisitis demum sit exstructa atque ita *proprie agere* valeat. Sed vero actionum suarum substantia est principium „per activitatem vere efficientem" hincque earum vere est *causa efficiens*,

---

[1]) In homine „alii effectus materiales, spirituales sunt alii; eodem modo adparent in quolibet animali effectus, quorum sensitivi sunt alii, alii vegetativi; item in omni organismo effectus partim vitales sunt, partim mere materiales, et vitales quidam nutritioni, augmento, generationi inservientes; et itidem denique in quacumque re naturali se manifestat activitas sistiva, conservativa atque communicativa. Pesch, l. c. n. 382. Quorum omnium principia, ipsae inquam potentiae, quum *ex effectibus ratiocinando* a nobis cognoscantur, communi fere usu *qualitates occultae* solent vocari; qualitates e diverso, quae *sensibus* percipi possunt hincque veluti apertae sunt, sensibiles adpellantur.

[2]) De spir. creat. l. c.

[3]) Cf. supra pag. 475.

saltem principalis, quia „in actionibus naturalibus formae substanstiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis, sicut propriis instrumentis“[1]).

Thesis 138.

Proximum habituum subiectum sunt potentiae rationales rationemve quodam modo participantes.

Dem. Quandoquidem habitus quoddam „complementum potentiae“ est, proximum eius subiectum aliud *naturaliter* non est, quam ipsa potentia. Habitus enim repetitis actibus aequalibus acquiritur; „unde habitus oportet, quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus“[2]). Praetera habitus ad stabiliter agendum inclinat potentiam; id vero nisi potentiam informaret, praestare non posset, siquidem „natura et ratio potentiae est, ut sit principium actus“[3]). Neque tamen omnis potentia habitus cuiusdam est capax. Sunt enim potentiae, quae „secundum se ipas *determinatae* sunt ad unum“, quae adeo „unam tantum operationem determinatam“ patiuntur[4]) atque „ex instinctu naturae operantur“[5]). Talis igitur potentia ex se et „sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum“ et exinde „nulla alia dispositio requiritur ad operationem“[6]). Et sane quod „pluribus modis determinari et ad diversa“ non potest[7]) ac proptera non est „in potentia ad

---

[1]) S. Thom. in 4. dist. 12. a. 2. solutio 2.
[2]) Id 1. 2. qu. 50. a. 4. ad 1.
[3]) Id. ib. qu. 49. a. 3.
[4]) Id. 1. p. qu. 49. a. 4.
[5]) Id. ib. qu. 50. a. 3.
[6]) Id. ib. qu. 49. a. 4.
[7]) Id. ib.

multa"[1]), sed ex necessitate naturae unum agit, id ad hunc potius quam ad alium actum per habitum quendam inclinari non potest. Quod ex universali experientia constat; plantae enim, ut exemplo utamur, ad operationes suas vitales peragendas ab ipsa natura sufficienter sunt exstructae ad easque „ex sua natura debitam habitudinem" habent ac proinde, quum aliter non possint, semper eodem modo ac necessario agunt et sic demum habitus cuiusdam non sunt capaces. Et generatim „per operationes mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiae determinatae ad unum simpliciter ex natura sua non sunt capaces habituum; ut enim dixit Philosophus (2. Ehic. c. 1.): nihil eorum, quae sunt natura, aliter adsuescit, ut lapis ferri sursum aut ignis deorsum. Et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiamsi millies ante descenderit"[2]). Contra autem quod ex sese indifferens est ac quasi indeterminatum ad agendum, id quidem, quum suis actibus determinetur, cuiusdam habitualis determinationis seu rectius inclinationis ex actibus transactis relictae est capax et hinc fit, ut stabili quadam ratione ad hoc potius quam illud possit inclinari et hoc pacto „disponatur ad suas operationes per aliquos habitus[3]".

Ex his vero consequitur, quod volumus, nimirum solas potentias rationales vel rationem aliquo modo participantes esse habituum capaces atque ex eo naturale horum subiectum. Cuiusmodi potentiae sunt voluntas et intellectus et aliquatenus adpetitus sensitivus hominis. Namque hae potentiae solae sunt indifferentes quoad actiones suas et inde habitualis cuiusdam inclinationis ex actibus, quibus determinantur, relictae capaces existunt. Quoniam enim „pluribus modis et

---

[1]) Id. ib. qu. 50. a. 1.

[2]) Id. ib. qu. 49. a. 4.; cf. Suarez l. c. disp. 42. sect. 1. n. 11.

[3]) Suarez, l. c. n. 15.

ad diversa determinari" possunt, ad hoc potuis quam ad aliud stabiliter inclinari ideoque „disponi ad suas operationes per aliquos habitus" possunt. Et 1) voluntatem quod adtinet, inprimis, ut notat S. Thomas, „ex ipsa ratione habitus adparet, quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur, quum voluerit*". Experti enim scimus, illas dumtaxat potentias habituum esse capaces, quarum actiones voluntas regere valeat; quare et usus istorum habituum ex voluntatis arbitrio pendet. Esse autem voluntatem et ipsam *habitus subiectum* ex eo Suarez demonstrat, quod potentia *libera* sit hincque indifferens ad agendum et non agendum atque ad actus sive obiecta contraria[1]). Itaque *ex sese et natura sua* non solum ad alterutram partem satis determinata non est, verum etiam respectu *obiectorum* haud raro impeditur propterea, quod in his ratio boni cum ratione mali reperiatur coniuncta. Quam duplicem operandi difficultatem quum usu et consuetudine vincit, hoc ipso habitum quendam voluntas acquirit. Est igitur subiectum habitus. „Habet etiam voluntas, ut scribit Suarez, varias inclinationes tum ad ea, quae sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea, quae sunt per se commoda homini; inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficultas operandi, quae difficultas usu et consuetudine actuum superatur, quod non fit nisi per generationem habituum"[2]). Hanc rem quoad voluntatem *in se* inspectam hisce S. Thomas exponit: „Omnis potentia, ait, quae *diversimode* potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, quum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari et ideo oportet in voluntate aliquem habitum

---

[1]) L. c. disp. 44. sect. I. n. 11.
[2]) Ib.

ponere, quo bene disponatur ad actum suum". Quoad *obiectum* autem haec ponit. Tametsi, inquit, voluntas „ex sua natura ordinatur ad hoc, quod tendat in bonum ordinatum a ratione", attamen „quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur ad hoc, quod sequatur promptior operatio"[1]). Utrumque demum facile ex eo explicatur, quod voluntas sit principium actionum *immanentium*. Nam quum hae actiones in subiecto, e quo procedunt, etiam manent, necessario, ubi saepius et aequaliter repetuntur, eundem statum saepius atque aequaliter in subiectum inducunt, qua via subiectum ipsum firmius eundem recipit retinetque; quo sane fieri vix poterit, quin subiectum facilitatem quandam *idem* agendi nanciscatur sive habitum acquirat. Unde istud Aristotelis: „Ex similibus operationibus fiunt habitus"[2]). Quae quum omnia in voluntatem cadunt, nihil sane obstat, quominus ex aequaliter repetitis actibus facilitatem, habilitatem, inclinationem ad similes actus acquirat et hac ratione subiectum habitus existat.

2. „Eadem fere ratio, ait Suarez, locum habet in intellectu; nam licet non sit adeo indifferens potentia, sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat: primum in ferendo iudicio de his rebus, quarum evidentem cognitionem non adsequitur, ut sunt illae, quae sub fidem et opinionem cadunt, unde constat experentia, difficulter removeri hominem ab his rebus, quarum habet inveteratam fidem vel opinionem. Deinde quamquam ex parte obiectorum, quando evidenter ostenditur eorum veritas, naturaliter determinetur ad iudicium, tamen saepe magnam difficultatem patitur intellectus noster in demonstranda veritate, et

---

[1]) Ib. qu. 50. a. 5.
[2]) Ethic. II. 1.

ideo usu et exercitatione actuum facilitatem in hoc acquirit, quam non confert nisi habitus. Denique in habitibus practicis, praesertim in arte, id est evidentissimum", non enim nisi usu acquiruntur[1]).

3. „Vires[2]) sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturae, altero modo secundum quod imperantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum" indeque habitus non suscipiunt. „Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur"[3]). Sic enim spectatae dici possunt *rationales*, non quidem „per essentiam", sed tantummodo „per participationem", quatenus nimirum „natae sunt obedire imperio rationis"[4]). Unde et adpetitus sensitivus potest esse subiectum virtutis. Etsi enim vis „irascibilis et (vis) concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes adpetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis, sed secundum quod rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis et hoc modo possunt esse subiectum virtutis". Quae tamen virtus „nihil aliud est, quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem". Sicut enim actus artificis non potest esse congruus nisi non solum ipse, sed etiam instrumentum sit bene dispositum ad agendum, ita actus, qui progreditur ab una potentia secundum quod est mota ab alia, non potest esse perfectus nisi utraque potentia sit bene disposita

---

[1]) L. c. n. 12.

[2]) Vis et potentia idem declarant; sed tamen vires maxime dicuntur potentiae ad unum determinatae.

[3]) S. Thomas l. c. qu. 50. a. 3.

[4]) Id. ib a. 4. et a. 3. ad. 1.

ad actum. „In his igitur, circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est, ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili“[1]). Quare exercitatione et usu re ipsa cupiditates istae coërcentur, contra licentia adeo increscunt, ut homo earum sit servus; inde autem patescit, utramque esse habitus capacem.

Quoad vires sensitivas *adprehensivas* haec denique decernit S. Thomas. „Vires adprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos“[2]). Ceterum sensus externos non acquirere habitus „satis constat experientia“, ut adnotat Suarez[3]). Sed tamen „in ipsis *interioribus* viribus sensitivis adprehensivis possunt poni habitus, secundum quos homo sit bene *memorativus* vel *cogitativus*[4]) vel *imaginativus;* unde etiam Philosophus dicit (cap. 11 de memor.), *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*, quia etiam istae vires moventur ad operandum *ex imperio rationis*“[5]).

---

[1]) Id. qu. 66. a. 4.

[2]) Ib. qu. 50. a. 3. ad. 3.

[3]) L. c. n. 15.

[4]) Vim cogitativam hoc pacto explanat S. Thomas: „Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat huiusmodi intentiones (scil. commoditatis, utilitatis, nocumenti), *quas non percipit sensus exterior* et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium“. Jam vero „animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum *naturali quodam instinctu*, homo autem per quamdam *collationem*. Et ideo, quae in aliis animalibus dicitur (vis) *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit“. 1. p. qu. 78. a. 4.

[5]) S. Thom. 1. 2. qu. 50. a. 3. ad 3.

Quaerunt tandem, num „in externis membris acquiratur habitus.“ De quo S. Thomas decernit: „Nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto“. Quod ut ostendat, distinguit operationes corporis, „quae sunt a natura“, et operaiiones corporis, quae sunt „ab anima movente corpus“. Jam vero priores illas habitus cuiuspiam esse capaces negat, „quia, inquit, virtutes naturales sunt determinatae ad unum“, habitus autem „requiritur, ubi subiectum est in potentia ad multa“. Posteriores autem, „quae sunt ab amina per corpus“, quoniam „principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis“: „ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima, in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet *corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae*“[1]). Licet igitur exercitatione et usu membrorum acquiratur habitus, puta digitis scite tractandi fides, is tamen potius in potentiis animae, quam in membris corporis remanet. Ut enim „in ipsis externis instrumentis artis experimur, interdum fieri ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perficiuntur quoad figuram aut quia efficiuntur magis laevia aut molliora“, sic „intelligi potest, membra corporis usu reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi vel laxantur vel contrahuntur magis vel alia simili causa“[1]). Sed dixerit quispiam, „has actiones externas interdum exerceri artificiose sine internis actibus, ex habitu relicto in ipsis membris“. Falsum quidem id esse censet Suarez, inquiens, „semper intervenire *directionem artis*, quamvis interdum vel propter magnam facilitatem vel quia fit sine ulla reflexione, experimento non percipiatur“[2]).

Cuius id quoque consequens est, *in brutis*, ut scri-

[1]) Ib. 2. 1.

[2]) Suarez, l. c. sect. 2. n. 4.

bit S. Thomas, „proprie loquendo habitus esse non posse.“ Namque „vires sensitivae in brutis animalibus non operantur *ex imperio rationis*, sed, si sibi relinquantur bruta animalia, operantur *ex instinctu naturae*.“ Quoniam autem „bruta animalia *a ratione hominis* per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus *quodammodo* poni possunt“[1]). Licet igitur bruta „aliquo modo sint capacia disciplinae per subordinationem ad rationem humanam“[2]) atque ita disponi possint ad hoc illudve certo modo faciendum „per consuetudinem“, ista tamen dispositio proprie nec habitus est nec inclinatio potentiae ad actum, sed eo tandem continetur, quod certum quoddam phantasma, quo nimirum potentia ad actum determinetur, imaginationi firmius inhaereat. Denique S. Thomas (l. c.) hanc etiam affert rationem: „deficit (in brutis) ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere“.

Scholion. Triplicem habituum *causam* indicat S. Thomas, a qua insuper apta eorumdem *divisio* desumitur.

1. Et prima quidem causa habituum est ipsa natura sive speciei sive individui. Et hi sunt *habitus naturales*, qui tamen: „secundum inchoationem“ tantummodo sunt habitus. Talis habitus naturalis „secundum quidem *naturam speciei*“ est *habitus principiorum*. „Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris“ primis principiis[3]). Nimirum

[1]) S. Thom. 1. 2. qu. 50. a. 3. ad 2.
[2]) Suarez, l. c. sect. 3. n. 5.
[3]) 1. 2. qu. 51. a. 1.

naturalis illa quidem ac magna facilitas, qua homo primis principiis tam *cogitandi* quam *agendi* sua veluti sponte potitur, a veteribus habitus principiorum *speculativus* vel *practicus* nominabatur. Et hi quidem habitus primorum principiorum „tam speculabilium quam practicorum" „nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt"[1]. Generatim enim habitus corrumpitur vel per se vel accidens. Et „secundum se dicitur aliqua forma corrumpi *per contrarium suum*, per accidens autem per corruptionem sui subiecti. Jam vero habitus principiorum neutro modo potest corrumpi. Namque subiectum eius est intellectus, contrarium autem eius foret deceptio, quoniam deceptio cognitionis quaedam quasi corruptio est.

„Secundum vero *naturam individui* est aliquis *habitus cognoscitivus* secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus (viribus) sensitivis". Item in quibusdam individuis aliqua ex corporis complexione redundans pronitas ad certas virtutes certave vitia invenitur et hinc „ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui *habitus adpetitivi* secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem vel ad aliquid huiusmodi"[2]. Sed tamen isti habitus, quippe „inchoationes naturales", potius *dispositionibus* adnumerandi esse videntur, quam habitibus proprie dictis.

2. Docet S. Thomas, Aristotelem sequens auctorem, „habitus virtutum et vitiorum *ex actibus causari*". Sunt igitur *actus* altera habituum *causa*. Nequit tamen habitus progigni nisi in potentia, quae simul activa est

[1]) Ib. qu. 53. a. 1.
[2]) Id. ib. qu. 51. a. 1.

et passiva. Quodsi enim potentia tantummodo activa est, sane habitum in se suscipere non potest; sic „in igne est solum principium activum calefaciendi, et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu; et inde est, quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethic.“[1]) Sed vero activae simulque passivae sunt illae dumtaxat potentiae, quae sunt principia actionum immanentium. Actus enim, ut scribit Suarez, in illa potentia habitum unice relinquit, in qua est ipse, siquidem huic soli facilitatem agendi potest conferre; sed habitus remanet in illa potentia, quae est proximum principium huiusmodi actus; in eadem igitur manet ipse actus, qui proinde immanens est, et potentia, quae eius est principium, est actionum immanentium principium[2]). Cuiusmodi principia sunt principia *actuum humanorum*, videlicet potentiae rationales vel rationem aliquo modo participantes. „Invenitur, ait S. Thomas, aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis“; quo exposito concludit: „unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva, quae nominatur habitus, sicut habitus virtutum moralium causantur in adpetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum in intellectu“[3]). Et hi quidem habitus dicuntur *acquisiti*, quibus et ratio habitus supra exposita potissimum convenit. Ut igitur isti habitus ex repetitis aequalibus actibus oriuntur sic „*multiplicatis* actibus“ crescunt. Neque enim quilibet actus, quamquam ad augmentum disponit, verum augmentum confert, sicut nec „quodlibet alimentum adsumtum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem, sed multiplicato alimento tandem fit augmentum, ita etiam

---

[1]) Ib. qu. 52. a. 1.

[2]) Suarez l, c. disp. 44. sect 1. n. 10.

[3]) L. c.

multiplicatis actibus crescit habitus"[1]. Ut demum isti habitus multiplicatis actibus crescunt, sic „per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur." Hac enim via „habituum *contraria* subcrescunt per temporis tractum". Et sane si quis „non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel (ad) operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum, quae exterius movent; unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu." Pari ratione „per cessationem ab actu diminuitur vel etiam currumpitur *intellectualis* habitus"[2]), quamvis istuismodi habitus, ut puta scientia, etiam laeso corpore possit corrumpi, non quidem „quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem"[3]).

3. Denique „aliqui habitus homini a Deo infunduntur." Tertia igitur habituum causa est Deus. Et hi quidem habitus vocantur infusi. „Sed duplici ratione, inquit S. Thomas, aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia alqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem *excedentem facultatem humanae naturae*, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo; et quia habitus oportet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes *excedant facultatem humanae naturae*. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus." Talis igitur habitus dici solet *infusus per se*

---

[1]) Id. ib. qu. 52. a. 3.
[2]) Id. ib. qu. 53. a. 3.
[3]) Id. ib. a. 1. ad 3.

et est habitus *vere supernaturalis* tam quoad qualitatem infusam quam quoad modum, quo infunditur.

„Alia ratio est, pergit S. Thomas explicare, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suae virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scientiam scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte"[1]). Et tales quidem habitus vocantur *infusi per accidens*, ac solus, quo infunduntur, modus est supernaturalis.

Quae hactenus diximus, maxime ad habitum *ordinis naturalis* sunt referenda et de habitu supernaturali non possunt nisi *per analogiam* dici. De quo disputant theologi.

Quoad habitum *ordinis naturalis* postremo corollarii instar adiicimus, eum, quum conferat potentiae, „ut facilius, promptius et maiori propensione efficiat actum", adiuvare potentiam „ad actum efficiendum" atque exinde „*simul cum potentia vere per se*" producere actum[2]).

---

[1]) Ib. qu. 51. a. 4.

[2]) Suarez. l. c. disp. 44. sect. 5. n. 7.

Quaestio quarta.

De quantitate.

Thesis 139.

Definita ea, de qua disputatur, quantitate, cum iis, aliorum sententiis relictis, sentimus, qui essentialem quantitatis rationem in extensione aptitudinali locali seu situali repositam esse tuentur.

Nemo est, qui non habeat sine doctrina notionem quandam quantitatis. Est enim primitivis adnumeranda notionibus. Nec mirum: nam fundamentum omnium, quae sensibus percipi possunt, omnibus hisce perceptionibus quasi substratum existit, quod cum nulla earum confunditur nec ex ulla seorsum dependet, cunctarum demum conditionem se praestat. Pomum, ut exemplo rem illustremus, variis modis sensus afficere potest. Cuius etiamsi odorem cogitatione removeamus, adhuc tamen alios sensus poterit movere. Quin separatis eadem ratione et colore et sapore, nondum desinit afficere sensus; nam reliquum est, quod possit tangi, extensum videlicet etiam tunc remanet ac figuratum. Quodsi insuper quae ad tactum referuntur, remota cogitamus, iam quidem extensum quoddam restat, at vero non sensibile, sed intelligibile. Nimirum extensione remota, quidquid sensibus percipi possit, plane evanescit.

Enimvero quantitas, ut supra diximus „se tenet ex parte materiae“[1]); nam omnis solaque substantia ex materia composita, hoc ipso est quanta. Est quidem materia ex sese neutiquam determinata, quoniam essentiâ suâ est potentia sive subiectum[2]), nec proinde ex sese *quanta* est; forma enim omnem determinationem ac „dispositionem“ eidem confert. Sed vero „prima dispositio materiae est quantitas“[3]), quae quidem ea de re et ipsa „respicit formam“, verum „ratione materiae“[4]). Ut igitur materia per se est subiectum formae substantialis, sic reliquas formas accidentales subiectum corporeum interveniente quantitate recipit sustentatque. „Quia, ait S. Thomas, prima dispositio materiae est quantitas“ „et quia primum subiectum est materia: consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate“ sintque „fundata super quantitatem“[5]). Quod alibi in hunc modum praefinit: „Quantitas dimensiva videtur inesse materiae immediate, quum materia non dividatur ad recipiendas diversas formas in diversis suis partibus nisi per huiusmodi quantitatem“[6]). Sed si res sic se habet, quantitatem omnium sensationum fundamentum earumque conditionem atque etiam, quod inde satis intelligitur, cuiusvis sensationis elementum esse, perspicue adparet.

Sed tamen quantitas in se spectata atque ab omni qualitate sensibili separata, ipsa experientia magistra, nuspiam est nec adeo ullo sensu percipi potest. Unde licet nemo sit, cuius mentem non imbuerit quantitatis

---

[1]) S. Thomas in 4. dist. 12. qu. 1. solatio 1.
[2]) Id. 1. q. qu. 77. a. 1. ad. 2.
[3]) Id 3. p. qu. 77. a. 2.
[4]) Id. in 4. l. c. solutio.
[5]) 3. p. l. c.
[6]) In 7. metaph. lict. 2.

notitia, intimam tamen eius rationem scrutantes in diversas sententias discessere philosophi. Sed has ipsas iam examinemus; antea tamen de qua potissimum quantitate disseramus explanare debemus.

Dem. 1. Generatim igitur „duplex est quantitas, una scilicet, quae dicitur *quantitas molis* vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est; alia est *quantitas virtutis*, quae adtenditur secundum perfectionem“[1]). Quantitas igitur *virtutis* est quaedam perfectionis magnitudo ac praestantia, puta doctrinae vel fortitudinis (ob quam dicere solemus exempli causa: quantus vir). *Molis* autem quantitas aut *discreta* est aut *continua* sive multitudo vel magnitudo. Et discreta quidem quantitas est illa, *cuius partes suo quaevis termino sunt circumscriptae*, vel, quo idem decleratur, cuius partes communi vinculo non iunguntur. Nec ergo tam quantitas est, quam „plurium quantitatum vel rerum quantarum multitudo“[2]). Ut vero plura sunt, sic et in numero sunt, quae tale quantum constituunt; unde Aristoteles quantum ait, „si numerabile sit“, esse multitudinem[3]). Porro numerum supra[4]) divisimus in numerum *abstractum* a rebus, quem numerum numerantem quoque vocant, et numerum rebus *concretum*, quem numeratum dicunt. Et hic quidem nec fictio mentis est aeque ac res plures non sunt mentis quaedam fictio, nec est entitas rebus ipis addita, quoniam hac entitate ablata tres lapilli sunt, quod antea erant, scilicet tres; ergo restat, ut hic numerus a rebus ipsis non sit distinctus. Numerus demum abstractus, quem etiam mathematicum dicere possumus, quoniam ex unitatibus existit, ultima unitate speciem suam sortitur;

---

[1]) Id. 1. p. qu. 42 a. 1. ad 2.; cf. in 1. dist. 17. qu. 2. a. 1.
[2]) Suarez l. c. disp. 40. init.
[3]) Metaph. IV. 13.
[4]) p. 241. sq

sic si ultima unitas fuerit ternaria, numerum ternarium constituit.

Quamvis vero quantitatis discretae partes suo quaevis termino circumscribantur et hinc actu divisae sint, freri tamen potest, ut nihilosecius *sese tangant*, quippe nullo intervallo disiunctae. Et tale quantum proprio nomine nuncupatur *contiguum*. Unde Aristoteles contigua (ἁπτόμενα) definit: *quorum extrema sunt simul* (ὧν τὰ ἔσχατα ἅμα[1]). Quum enim huius quanti partes quamvis sint distinctae, nullo tamen intervallo disiungantur, extremitates earum necessario quidem sibi sunt contiguae seque tangunt, sed vero *simul* etiam adsunt et extant, siquidem suo quaevis pars fine circumscribatur.

Contra autem quantitas *continua* proprie ac presse accepta dicitur illa, *cuius „partes eodem communi termino copulantur"*[2]). Huius igitur quanti partes suo quaevis fine carent atque ex eo praecedentis finis intium est subsequentis. Quamobrem hoc continuum licet actu distinctas partes distinctione incompleta contineat, neutiquam tamen partes continet actu distinctas distinctione completa. Etenim quod partes complectitur actu distinctas distinctione completa, id quidem *contiguum* esse potest, sed vero *continuum* non est. Nihilominus continuum partes continet actu distinctas distinctione incompleta. Continuum enim, ut scribit S. Thomas, est indivisum actu, licet divisibile in potentia; unde, ut alibi dicit, sicut *actualis divisio* materiae corporalis duo facit corpora, ita facit duas partes unius corporis *divisibilitas potentialis*[3]). Itaque continuum illam partium distinctionem sibi postulat, quam quidem supponit et non producit actualis divisio. Sed actualis

---

[1]) Phgs. VI. 1.

[2]) Conimbric. l. c. in VI. c. 2. qu. 1. a. 2.

[3]) Quodlib. 1. a. 21.

divisio supponit partium distinctionem actualem incompletam et non producit nisi actualem completam. Sane divisio partibus tribuit extremitates distinctas; atqui partes, quae habent extremitates distinctas, sunt actu distinctae distinctione completa. Quare divisio tribuit actualem distinctionem completam. Divisio vero supponit totam realitatem tam unius quam alterius partis et quidem ita, ut hae realitates non sint identicae; secus enim divisio simpliciter produceret partes, quod absone sane diceretur. Jam vero iste identitatis defectus est ipsa *distinctio actualis incompleta*. Est enim distinctio *actualis*, quia ille defectus demonstrat, iam ante divisionem unius partis realitatem non esse realitatem alterius; est insuper distinctio actualis *incompleta*, quia ante divisionem partes non habent extremitates distinctas atque exinde earum realitates secundum quid unum sunt, quatenus nimirum *una* est *eademque* omnium extremitas. Quocirca Aristoteles continua (συνεχῆ) recte definit; *quorum extrema sunt unum* (ὧν τὰ ἔσχατα ἕν[1]).

Sed et prisci illi Graeciae philosophi, quos Aristoteles saepius impugnavit, continui naturam everterunt ponentes, continuum *ex indivisibilibus* componi. Indivisibile enim sensu presso acceptum dicitur illud, quod nulla ratione ac via amplius dividi potest, quod adeo omni extensione penitus caret. Tale vero est ac nominatur *punctum*. Sicut enim *linea* in se inspecta in longum quidem extenditur, sed caret extensione in latum et profundum, ac *superficies* in longum ac latum extenditur quidem, sed caret extensione in profundum, ita *punctum* omni prorsus destituitur extensione. Nihilo tamen minus tale indivisibile nullatemus est *ens rationis* ac quoddam mentis figmentum. Sunt enim indivisibilia vera realiaque entia, quoniam eorum realitas a realitate

---

[1]) L. c.

continui eiusque partibus sin minus re, certe ratione distinguatur. Scilicet *termini partium* sunt earumque *copulatio*. Unde in rerum ordine hac tantummodo ratione sunt, nempe ut terminantia et copulantia partes continui et hinc a nobis non concipiuntur nisi quatenus concipimus limites. Prisci autem illi philosophi continuum ex talibus indivisibilibus componi eaque esse puncta realia ita iuxta se posita, ut continuum constituerent, arbitrabantur. At vero ut ex punctis emergeret continuum, profecto sese tangerent necesse esset. Jam vero secundum sui partem, quippe partibus carentia, sese tangere non possunt. Itaque secundum se tota se tangerent atque ita simul forent h. e. sese penetrarent ac sic demum continuum constituere non possent[1]). — Sed haec nobis sufficiunt.

Continuum igitur, de quo disputamus, est illud *quod omni in se ipso caret limite*. Namque eius partes suo quaevis carent fine, quoniam praecedentis finis simul subsequentis est initium, atque adeo hoc continuum in se ipso nullo limite est distinctum. Ideo vero de hoc solo in praesentiarum disputamus, quod „essentialis ratio quantitatis, prout est *verum accidens* a substantia distinctum, in quantitate *continua* reperitur; nam discreta solum est plurium quantitatum vel rerum quantarum multitudo"[2]).

II. Quaerentes essentialem rationem quantitatis inprimis duas sententias quasi in transcursu confutemus oportet.

Itaque recentiores physiologi, Kantium scilicet fere sequentes auctorem, quantitatem opinantur esse *phaenomenon subiectivum*, cuius adeo ratio potius ex subiecto cogitante quam ex rebus ipsis sit petenda. Sed profecto non est, cur Kantianum istud ludibrium hoc loco multis impugnemus. Ut enim Kantianae institutiones fere cum

[1]) Ib. c. 9.

[2]) Suarez l. c.

natura humanae cognitionis pugnant, sic et ista. Actum enim est de omni cognitione, si res, ut in se sunt, a nobis non percipiuntur, sed rerum aeque ac cognitionis ratio potissimum in ipso subiecto cogitante invenitur. Insuper isti physiologi negare tentant, quod adeo manifestum est, ut, quum oculis et manibus teneatur, omnibus mortalibus quam quod maxime sit persuasum. Enimvero res externas esse quantitate affectas ita explorate sciunt omnes, ut paene insanire videatur, qui serio ad istud factum demonstrandum aggrediatur. Quid enim est, quo continuo nos ac non interrupte affectos sentimus? Scilicet nisi res externae eaeque quantitate praeditae nos afficiunt, vano *idealismo* atque omni philosophiae maxime hostili *scepticismo* cognitionem humanam emancipatam esse, clare intelligitur. Ceterum tantum apertissime abest, ut hac via quantitatis notio ac vis explanetur, ut penitus offundatur et sic certus ille rerum ante oculos veluti positarum ordo ex quantitate maxime perlucens aenigma evadat, quod quo pacto sit interpretandum, nemini iam liquet.

Quapropter phaenomenon istud subiectivum aliud non est quam ipsa extensionis *sensatio*, quae utique est factum *psychologicum* ac *subiectivum*, cui tamen respondet *extensio obiectiva*, ex qua penitus pendet et a qua determinatur. Quam ob causam phaenomen illud postulat ac ponit *extensionem realem*, ex qua pendet, quae tamen ipsa citra perceptionem formaliter in rebus ipsis exstat et reperitur.

Kantianae quidem sententiae ferme opponitur iudicium eorum, qui quantitaten esse ipsam corporis physici essentiam sive substantiam opinantur. Sed licet minus sit absurda, indubitate tamen falsa ista quoque est sententia. Jam antiquitus, ut refert ex Aristotele S. Thomas, „quidam posuerunt, dimensiones esse substantias corporum“[1]). Ad trinas enim dimensiones

[1]) 3. p. qu. 77. a. 2.

extensum reperimus quidquid sensibus nostris obiicitur. Quodsi has dimensiones cogitatione a corporibus separamus separatasque sive *abstractas* consideramus, quantitatis *mathematicae* conceptum formamus, quae adeo nihil est aliud, quam *extensio abstracta*. Neque tamen ista *abstracta*, id quod Cartesianis probatur, neque etiam *physica* extensio, quae in quolibet corpore cernitur, ipsa est corporis physici substantia, id quod Nominales sensisse perhibentur. Unde istud Aristotelis: *τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία*,[1]) de quo S. Thomas „inveniuntur, inquit, in corporibus sensibilibus dimensiones, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, quae sunt quantitates quaedam, sed non substantiae; quantitas enim manifestum est, quod non est substantia, sed illud, *cui praedictae dimensiones insunt*“ [2]). Itaque quantitas subiectum, in quo insit quodque ipsâ sit extensum, poscit, ac propterea rem, quae per se sit, sive substantiam constituere nequit. Id quidem quoad quantitatem *abstractam* in aperto est, quoniam qua via corpus physicum extensione quadam abstracta constitui queat, nulla coniectura adsequi possumus. Neque etiam in *physica* quantitate corporis substantia est reponenda. Nullius enim rei substantia potest mutari; sed trinae dimensiones possunt mutari. Accedit quod his mutatis substantia corporis, experientia duce, eadem usque persistat. Praetera probatur ex eo, „quod quantitas sit moles primo et per se sensibilis“; contra autem „substantia non est sensibilis per se, sed solum per accidens, ideoque Aristoteles (II. de amina text. 65,) ait, substantiam esse sensibilem per accidens, quantitatem per se.“ Comprobatur denique ex eo, quod theologi de Eucharistia docent, „in qua remanet moles sensibilis, substantia non remanet“[3]). Nimirum non sua quodvis cor-

[1]) Metaph. VI. 3.

[2]) In 7. metaph. lect. 3.

[3]) Maurus l. c. III. qu. 35.

pus quantitate constituitur, *quod est*. ut puta lapillus vel aes, sed quantitate quodvis *magnum parvumve* constituitur. De quo S. Thomas: „Propria, ait, totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate, sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere et tota natura hominis in magno vel parvo homine“ [1]).

III. His igitur missis ad saniores sententias veniamus. Quantitas igitur continua communi fere consensu dicitur illud, *ratione cuius res est extensa*. Unde et *accidens extensivum substantiae* definiri solet. Extensum autem paene universorum consensione dicitur illud, quod *partes extra partes* habeat. Et sane quantitatem melius quam per extensionem et hanc ipsam melius quam per partium extra partes positionem explicare non possumus. Ex eo enim, quod partes adsint et partes sint uno communi limite clausae seu ex partibus extra partes positis existit formaliter continuum sive quantum. Unde paene omnes facile dant, quantitatis essentiam sitam esse in partium extra partes positione atque hanc ipsam esse formalem quantitatis effectum seu esse id, quod proprie ac formaliter istud accidens substantiae corporeae contribuat. Sed tamen ubi quaerunt, quaenam sit ac in quo proprie partium extra partes positio illa consistat, quam quantitas formaliter substantiae corporeae tribuat inter se discrepant, quamvis haud semel non tam de re dissidere, quam verbis concertare secum videantur.

1. Sunt igitur, quibus placeat, substantiam corpoream ex sese nullas habere partes integrales, sed has ei contribui beneficio quantitatis. Quod hoc exemplo potest illustrari: „Si poneretur a Socrate removeri quantitatem, oporteret consequenter fateri, quod non haberet partes integrales, scilicet cor, hepar, caput etc.[2]“) Unde

---

[1]) 3. p. qu. 76. a. 1. ad 3.

[2]) Caietanus in 1. p. qu. 52. a. 1.

per hos auctores formalis quantitatis effectus eo continetur, quod substantia corporea habeat partes et partes, quae ut hac ratione plures sunt, sic et distinguuntur earumque una non est altera. Quas partes solent etiam nominare *entitativas* et extensionem, quam eorum quidem iudicio quantitas largitur substantiae corporeae, *entitativam* pariter nuncupant. Ex quibus sequitur, extensionem entitativam, in qua reponunt isti quidem quantitatis essentiam, aliud non esse quam meram partium distinctionem vel id „quod vocant habere partes et partes“[1]), quod idem alii „distinctionem metaphysicam partium“ adpellari posse tenent[2]).

At vero haec sententia, licet gravissimos habeat patronos[3]), permultis ex omni schola scriptoribus minime probatur, adeo ut contraria sententia sit „longe celebrior“[4]). Et re sane vera haec partium et multitudo et distinctio corpori sive substantiae corporeae eo convenit, quod sit *corpus*, minime vero eo, quod sit *quanta*. Sane ex sese corpus ob defectum simplicitatis, cui obnoxium reperitur, plures habet partes, quarum exinde una non est altera. Quod adeo verum est, ut, quod partibus penitus caret atque adeo prorsus indivisibile existit, id ipsum „proprie et simpliciter“ ne ad genus quidem quantitatis pertinere nec adeo *quantum* esse possit[5]).

Frustra autem quidam hoc argumentum recusant propterea, quod substantia corporea citra quantitatem „habeat partes in potentia dumtaxat, sed non in actu“. Quamvis enim daremus, corpoream substantiam citra quantitatem partes „radicales et potentiales“ dumtaxat

---

[1]) Conimbr. l. c. in 1. c. 1. qu. 2. a. 3.

[2]) Maurus l. c.

[3]) Quos citat Aguirre, met. disp. 9. n. 2.

[4]) Id. ib. n. 4.

[5]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 3. a. 5; Suarez l. c. disp. 40. sect. 6. n. 1.

habere, nihilo tamen minus stat argumentum; nam partes in potentia nequaquam tantumdem valent ac *nullae* partes. Habet igitur ex sese substantia corporea partes et inde plures easque per se distinctas partes, quandoquidem „distinctio super pluralitatem fundatur." Quapropter „partes substantiae distinguuntur per se ipsas"[1]).

Ceterum, ut bene notat Suarez, „si habere partes *in potentia* sit revera *non habere illas*, sed exspectare illas a quantitate, hoc plane est impossibile." Enimvero illae partes non differunt *a tota substantia*, quin imo sunt ipsa substantia; nam „totum nihil aliud est, quam partes eius simul sumtae et unitae". Ut ergo tota substantia ex accidente oriri nequit, quippe cuius principium sit ac subiectum, sic nec substantiae partes ex accidente existunt. Et profecto „illae partes sunt subiectum partium quantitatis;" sed vero „non potest accidens formaliter dare subiecto entitatem eius"[2]).

Cuius ratiocinationis vim certe non effugiunt adversarii „quantitatem, inquientes, inesse substantiae divisibili, non quidem supponendo eam divisibilem, sed faciendo eam divisibilem" atque adeo „sublata quantitate mansuram prorsus indivisibilem"; quod ut confirment, S. Thomae dictum producunt: „remota quantitate omnem substantiam esse indivisibilem"[3]). Respondemus, divisibilitatem duplici ratione accipi posse. Primo quidem *metaphysice* h. e. quatenus ad intellectum refertur, qui „unam partem non esse alteram" intelligat. Sed enim ista quidem divisibilitas substantiae corporeae ex ipsa sua entitate convenit, siquidem citra quantitatem illas partes habet, ex quibus existit ipsa et quae aliud non sunt quam ipsa substantia. Potest

[1]) Maurus l. c.

[2]) Suarez l. c. disp. 40. sect. 4. n. 9.

[3]) Cf. 1. p. qu. 50. a. 2; cont. gent. IV. 65; quodlib. 9. qu. 4. a. 6.

deinceps divisibilitas concipi relata *ad actionem physicam*, et tunc quidem omnes concedunt, quantitatem conferre „substantiae et ceteris accidentibus distinctionem *quasi physicam*, per quam possint *sensibiliter dividi*“[1]). Neque tamen haec divisibilitas substantiae convenit „ex vi effectus formalis quantitatis et ex vi illius solius“, quia „necessarium est, ut interveniat etiam actualis extensio localis seu situalis“. Si enim „partes rei quantae actu non extendantur loco, non poterunt sensibiliter designari ut divisibiles et multo minus poterunt realiter dividi per motum physicum“[2]). Scilicet antea partes extensae esse debent quam physice queant separari. Recte enim Suarez „repugnat, inquit, esse divisibiliter in loco, quod in se est indivisibile; quomodo enim habebit partes in loco, ita ut una sit in una parte loci et alia in alia, quod in se non habet partes? Itaque sicut esse in loco supponit esse, ita esse divisibiliter extensum in loco supponit esse in se divisibile et constans partibus, et ideo sine hoc, quod prius est, repugnat esse illud, quod est posterius et ab illo essentialiter pendet[3]“). Quod igitur S. Thomam adtinet, eius effatum ita potest exponi, ut, ubi substantia corporea careret quantitate atque a Deo sine quantitate conservaretur, certe „non esset naturaliter divisibilis actione physica ac naturali“[4]), et sic demum indivisibilis existeret. Quod responsum etiam Thomistis placet, nam ad istud oraculum, inquiunt, „responderi potest, quod substantia remota quantitate formali sit indivisibilis formaliter, proxime et naturaliter, quoniam solum id est hoc modo divisibile, quod continuum est“[5]). Ita sane; nam divisio naturaliter, proxime, formaliter fieri nequit „nisi qua-

---

[1]) Maurus, l. c.

[2]) Suarez l. c. sect. 1. n. 10.

[3]) In 3. p. qu. 75. disp. 48. sect. 1.

[4]) Suarez disp. met. sect. 1. n. 10.

[5]) Aguirre l. c. disp. 9. n. 49.

tenus unum corpus expellit aliud aut partes eius a loco, quem antea occupabat; unde haec divsio nunquam fit nisi intercedente aliquo impulsu et motione locali, substantia autem quantitate carens nec posset impellere aliud corpus nec ab alio impelli nec etiam posset a suo loco excludi ab alio corpore, quia non esset in loco quantitativo modo"[1]). Nihilominus autem in substantia sine quantitate conservata tota partium entitas inesset, quae ante separatam quantitatem in ea inerat. Namque „sicut antea erant (partes) entitative distinctae, ita etiam manerent entitative distinctae, quia non potest una res ab alia realiter distincta ita identificari cum illa, ut ex utraque fiat una simplex, quia illa non esset conservatio praeexistentium partium seu entitatum, sed conversio earum in unam tertiam simplicem"[2]).

Tandem hanc sententiam omnino confutavit Suarez sequenti argumentatione: „Entitas, inquit, *subiecti substantialis* ordine prior est, quam *accidens* illi inhaerens. Ergo est etiam prior quam *quantitas*. Ergo vel entitas, prout sic praesupposita, est *indivisibilis entitative* — et hoc non, quia alias non posset extendi entitative per quantitatem supervenientem; *quomodo enim posset quantitas multiplicare partes entitatis in re secundum se indivisibili entitative?* — vel illa entitas secundum se, prout supponitur quantitati, est *entitative divisibilis* in partes substantialiter distinctas, et ita non potest talis extensio partium secundum se et in entitate sua esse effectus formalis quantitatis"[3]). Sed haec hactenus.

2) Tum vero aliis placet opinio illa, „quae frequenter in thomistarum aliorumque plurium auctorum ex omnibus scholis ore est et docet, rationem formalem quantitatis consistere in extensione partium *in ordine ad se*,

---

[1]) Suarez l. c.

[2]) Id. ib. ses. 4. n. 11.

[3]) In 3. p. qu. 75. disp. 48. sect. 1.

ut aiunt, seu *in ordine situali ipsarum in toto*"[1]). Communicat igitur per hos auctores quantitas cum substantia corporea, cui inhaeret, extensionem partium integralium, (quas tamen ipsi quidem entitative distinctas supponunt) „ordinando illas et constituendo unam extra aliam sive uniendo illas secundum extremitatem"[2]). — Verum et haec sententia, uti iacet, gravissimis utique difficultatibus premitur. Imprimis haud pauci arbitrantur, hanc sententiam ab ea, quam paulo superius refutavimus, *non esse distinctam* „vel saltem concipi non posse sine ista neque e contra"[3]). Qua de re cuncta argumenta, quibus illum impugnant, contra hanc quoque vertunt. „Interrogo enim, ait Suarez, quid sit, quantitatem extendere partes substantiae *in ordine ad se?*" Et respondet, aliud non esse quam „facere, unam partem substantiae *non esse aliam entitative et formaliter*". Sed enim „hoc non potest pertinere ad effectum formalem quantitatis, sed potius *ordine naturae praesupponitur*, ut quantitas materiali substantiae *possit inhaerere*"[4]). Quod confestim iisdem fere argumentis ostendit, quibus sententia priori loco adlata reprobatur. Quae tamen ut declinent, ita fere respondent: licet substantia partes entitativas habeat actu distinctas, eas tamen partes non habere „ordinem situalem, quo una sit extra aliam;" unam enim extra aliam esse unice „ratione indivisibilium", per quae nempe fiat „contactus secundum extremitates solas partium"; substantiam autem „ex se non habere indivisibilia, sicut nec lineas, superficies etc."[5]) Verum his difficultatem haud dilui, reponunt alii, imo vero falsum esse praefiniunt, substantiam corpoream ex sese

---

[1]) Aguirre l. c. disp. 8. sect. 3.

[2]) Id ib.

[3]) Mastrius l. c. disp. phys. 9. qu. 1. a. 1. n. 6.

[4]) In 3. p. l. c.

[5]) Aguirre l. c. 8. n. 55.

carere partium ordine, secus enim necessario confusae existerent „et inter sese omnes immediate copulatae quoad substantialem unionem". Quod quidem, ut scribit Suarez, licet fieri posset, si Deus separaret quantitatem, „tamen quod ex necessitate ita futurum sit, nulla verisimili ratione suaderi potest. Itaque existimo, pergit, si Deus corpus humanum sine quantitate servaret et nullum addat miraculum vel extraordinariam mutationem, fore ut substantia manus sit immediate coniuncta substantiae brachii et non capitis et sic de ceteris; nam iuxta veram sententiam partes substantiales integrantes hanc substantiam non uniuntur immediate per superficies quantitativas, *sed uniuntur proprio nexu et vinculo substantiali.* Quum ergo ab eis separatur quantitas, retinere possunt eamdem unionem substantialem, quam inter se antea habebant, nulla nova unione inter eas facta; ergo quae antea uniebantur immediate, ita postea manebunt, quae vero solum uniebantur interventu aliarum partium, (sic) conservabuntur". Jam vero ex his perspicue consequitur, „*ordinem partium in toto*" ad entitativam et substantialem compositionem rei pertinere, minime vero „ad effectum formalem quantitatis"[1]). Unde et alii „cogitari, inquiunt, nequit substantia corporea cum distinctione entitativa partium *sine unione* et *continuatione* illarum ad invicem" (quae continuatio, ut supra exposuimus, per indivisibilia fit); nam, argumentari pergunt, ne mente quidem concipi posse substantiam corpoream sine aliquo partium odine nec proinde ita concipi a nobis posse, „ut unaquaeque pars sit omnibus et singulis unita", sed necessario a nobis concipi ita, ut partes, „una mediante alia" sint unitae; id autem fieri per indivisibilia, quoniam „divisibile, quod copulat partem A cum parte B, non utique copulet immediate cum parte C."[2]) Negant igitur „substantiam

[1]) Disp. met. l. c. sect. 4. n. 28

[2]) Cf. Mastr. l. c.

ex se non habere indivisibilia"; nam aiunt, „in omni re corporea dantur indivisibila proportionata *entitati* eius et correspondentia indivisibilibus *quantitatis*"[1]). Quare concludunt, extensionem partium in ordine ad se, non posse ea ratione, qua ab illis scriptoribus explicatur, formalem esse quantitatis effectum neque exinde ad eius essentiam pertinere.

Sicut ceterarum, ita et huius sententiae patroni S. Thomam adpellant. Sed S. Thomas constanter fere quantitatem per *positionem* definit. „Est enim, inquit, quantitas positionem habens"; iterumque „definitur esse quantitas positionem habens"[2]). Jam vero positionem proprie dictam veteres vocant *situm* illum, quem definiunt, ut sit „ordo partium in loco". Quare S. Thomas haud semel quantitatis effectus simpliciter ex situ declarat[3]). Quodsi dicit „ordinem partium in toto" vel „ordinem partium"[4]) pertinere ad rationem quantitatis, hunc ipsum ordinem nominat *positionem*, hoc ipso veluti indicans, illum ordinem seu rationem quantitatis nos explicare aliter non posse, quam ex respectu ad *situm* vel *locum*. Qua via iam delabimur ad sententiam accuratiori diligentia examinandam.

3. Itaque Suarez, quem permulti postmodum secuti sunt auctorem, videns sententiam modo propositam nisi rite exponatur, molestissimis difficultatibus esse obnoxiam, „non impugnando, sed explicando" illam „vulgarem" et „communem sententiam", in hunc modum de essentia quantitatas disserit. In antecessum advertit, „fere nunquam nos posse rerum essentias, prout in re

---

[1]) Suarez l. c. sect. 5. n. 54.

[2]) Cont. gentil. IV. 65; Quodlib. 1. a. 21.

[3]) Quodlib. 1. a. 21; 2. 2. qu. 24. a. 5. ad 1; in 4. dist. 10. a. 2. sol. 4. ad. 3.

[4]) Cont. gentil. IV. 65; 1. p. qu. 14. a. 12. ad. 1. Effata ex subdiciis libris excitata optimo iure negligimus.

sunt, explicare, sed per ordinem ad aliquam proprietatem; satisque, inquit, praestare videmur, quando per eam proprietatem, quae est prima omnium et proxima essentiae rei, eam declaramus." Quibus praemissis „essentialem rationem quantitatis" pervestigans, quantitatem ponit „esse formam dantem rebus *corpoream molem vel extensionem*"[1]). Sed hoc ipsum aliter nos explicare posse negat, quam „*per ordinem ad locum*", tanquam „per effectum". Itaque „habet, inquit, substantia corporea a quantitate ita occupare locum, ut una pars excludat aliam ab eodem spatio, et consequenter, ut inter se localiter distent; et similiter inde habet substantia corporea, ut aliam similem ab eodem loco excludat" atque ex eo „impenetrabilis sit", divisibilis ac mensurabilis. Verum hoc omne dupliciter contingere posse contendit. „Primo aptitudine tantum seu potentia proxima; secundo in actu exercito". Ac priorem quidem modum pertinere, ait, „ad primarium effectum quantitatis, inseparabilem ab illa etiam per divinam potentiam". „Nam, inquit, hoc ipso, quod corpus est quantum, aptum est natura sua sic occupare locum, unde consequuntur cetera, quae enumveravimus; nec potest privari hac naturali aptitudine, retenta quantitate, neque e contrario potest intelligi, substantiam habere hanc aptitudinem nisi prout affecta est quantitate et ratione illius." Sed tamen posteriorem modum haud pertinere affirmat „ad primarium effectum formalem quantitatis" et exinde ea quoque, quae secum ferat, esse „veluti proprietates naturales consequentes, quae proinde impediri possint, conservata quantitate"[2]).

Ex quibus satis intelligitur, quid sit extensio *aptitudinalis*, quid vero *actualis*. Aptitudinalis enim extensio aliud non est, quam *naturalis rerum materialium ne-*

---

[1]) Disp. met. l. c. n. 16.

[2]) In 3. p. l. c.

cessitas sese diffundendi per locum; contra autem actualis extensio est *ipsa haec necessitas ad effectum adducta.* Prior igitur continet solum intrinsecum principium, quod talem partium extra partes positionem importat, ex qua, ni impediatur, formaliter existit occupatio loci; posterior vero istius principii exercitium simul sive actum exercitum exhibet. Ex quibus demum sine negotio colligitur, quid sit quantitas *in actu primo*, quid vero in *actu secundo.* Item liquet, cur illa *interna*, haec *externa* recte nuncupetur; nam ob priorem extensionem corpus naturaliter exigit illum statum quantitativum *externum*, qui ex ipsa essentialiter pendet; unde extensio posterior quidem externa, prior autem interna merito vocatur.

Jam vero hanc sententiam cum ea, quam superius exposuimus, comparans Suarez, priori loco expositam, ait, et ipsam „duplicem extensionem convenire corpori ratione quantitatis" haud abnuere; nimirum „unam ratione ipsarum partium in se seu inter se, alteram in loco seu in ordine ad locum". Unde et priorem promiscue vocant vel „extensionem corporis quoad se" vel „extensionem partium in ordine ad totum" vel „positionem partium extra partes in ordine ad se;„ posteriorem autem vocant „extensionem corporis quoad locum". Pariter statuunt „priorem esse proprium effectum formalem quantitatis, inseparabilem ab illa, posteriorem vero esse veluti proprietatem vel passionem consequentem, quae impediri possit". Unde ex eo facile conciliari posse existimat has sententias, quod „extensio aptitudinalis" dicatur „extensio quaedam corporis secundum se", extensio autem actualis dicatur „extensio in ordine ad locum." Id vero ideo fieri posse ait, quod ratione extensionis aptitudinalis corpus secundum se „aptum est occupare spatium extensum et semper in se retinet illam extensionem seu dispositionem, quamdiu retinet quantitatem sive actu occupet

locum sive non". Extensio tandem „in ordine ad locum" utique „consideratur, inquit, secundum *actualem* modum, quo corpus occupat spatium"[1]).

Re ita exposita concludit, in aptitudinali illa extensione semet „ponere rationem formalem quantiatis"[2]).

IV. Jam restat, ut huius sententiae, cui adsentimur, veritatem ostendamus. Itaque omnes fere concedunt, sex proprietates in substantia quantitate affecta internoscere non posse. Sunt autem sequentes:

1. *Divisibilitas*[3]). Quisque videt, antea extensum esse debere quodpiam, quam possit dividi. Ergo proximus ac formalis effectus quantitatis nequit esse divisibilitas[4]).

2. *Mensurabilitas*. Jam Aristoteles mensuram „maxime proprie quantitatis" esse affirmavit[5]); pariter S. Thomas posuit: „Quantitas dicitur mensura substantiae"[6]). Quidam igitur putarunt „rationem quantitatis

---

[1]) Id. ib.

[2]) Disp. met. l. c. sect. 4. n. 15.

[3]) Verum quidem est, Aristotelem quantitatem vel potius quantum in concreto dinifivisse: „Quantum dicitur, quod in insita divisibile, quorum utrumque aut singula unum quid et hoc quid apta sunt esse" (Metaph. IV. 13: cf. S. Thom. in 5. metaph. lect. 15.) h. e. divisibile est in ea, quae insunt quaeque divisione peracta per se existere possunt. Ast paene omnes concedunt, hanc definitionem non esse *essentialem*, sed *descriptivam*, ut dialectici loquuntur, eamque ex *proprio* petitam. Soli enim ac omni quanto convenit, ut sit divisibile in partes („in insita") aliquotas et proportionales. Partes aliquotas nominant illas, quae aliquoties sumtae totum exaequant; proportionales autem eas, quae oriuntur ex divisione partium semel habitarum ea proportione instituta, qua prior divisio est facta.

[4]) Cf. Aguirre l. c. disp. 8. n. 15., ubi notat S. Thomam (in 1. dist. 19. a. 1. ad 1. et dist. 17. qu. 2. a. 1. et alibi) quantitatem poni „in divisibilitate radicali, quatenus est idem ac extensio partium".

[5]) Metaph. IX. 1.

[6]) 1. p. qu. 28. a. 2.

consistere in ratione mensurae aptitudinalis sive activae sive passivae". Est autem „mensura aptitudinalis" activa illa, „qua unum aptum est alterum mensurare; passiva, qua unum aptum est ab altero mensurari". Quamobrem mensura activa bene ab Aristotele (l. c.) dicitur esse id, „quo quantum cognoscitur". Atqui „ideo quantitas potest esse mensura activa seu ratio cognoscendi aliam quantitatem per eius adplicationem, *quia est extensa* et habet plures partes integrales extra se positas, secundum quas potest coextendi alteri quantitati." Sed et potest „*mensurari*, *quia est extensa*"[1]). Quapropter mensurabilitas proximum ac formalem effectum quantitatis menti non exhibet.

3. *Impenetrabilitas*. Fuit olim „sentenia receptissima", „effectum formalem quantitatis consistere in naturali impenetrabilitate cum alio subiecto eodem accidente affecto"[2]). Est autem impenetrabilitas, qua fit, ut corpus ab eodem loco corpus excludat sive aliis rebus corporeis sit impervium. Dicimus, impenetrabilitatem non posse esse „primarium effectum quantitatis." Sive enim „actualem impenetrationem" sive „exigentiam talis impenetrationis" contemplamur, certe utraque, ut ipsi nos docent huius opinionis defensores, consistit „in repugnantia ex natura rei, unum corpus cum alio corpore in eodem loco adesse". Ad id vero requiri, ut corpus natura prius habeat corpoream molem vel extensionem, in dubitatione versari non potest. Est igitur impenetrabilitas quantitatis effectus, qui ex nostro concipiendi modo *extensionem consequitur*. Et enim extensio est, qua corpus aut aptum fit ad locum actu occupandum aut actu locum occupat; impenetrabilitate autem a loco occupato arcet alia corpora

[1]) Mastrius l. c. n. 3.

[2]) Semery Remus. l. c. II. de quanto qu. 1.

idque per vim resistendi, ut quae penetrationem impediat.

4. *Extensio entitativa.* Esti tres modo enumeratae rationes extensionem supponunt, haec tamen extensio non est illa, quam entitativam nominant, utpote quae ne effectus quidem quantitatis sit, id quod satis superque paulo superius demonstravimus.

5. *Extensio partium in ordine ad se et ad totum.* Nec vero hanc extensionem, nisi recte exponatur, quantitatis effectum esse, supra diximus.

6. *Extensio localis vel actualis vel aptitudinalis.* Atqui ad essentiam quantitatis non pertinere extensionem actualem localem, sed satis esse aptitudinalem, etsi ratio non evincit, revelatio tamen confirmat. Namque corpus Christi Domini in augustissio Eucharistiae sacramento licet suam quantitatem vere retineat, aliam tamen extensionem ibi non habet, quam aptitudinalem; neque enim ibi localiter est extensum actu, sicut nec divisibile formaliter nec mensuabrile nec impenetrabile actu. Haec igitur cuncta ab essentiali ratione quantitatis non poscuntur.

Tum vero extensio ista aptitudinalis *omni et soli* quanto convenit, ut rem consideranti patescit. Est *radix* ac *fundamentum* hincque *primum* omnium, quae in quantitate considerari possunt. Res enim hac extensione affecta exigit vi illius accidentis occupare locum ac naturali necessitate partes suas protendere ac diffundere per locum. Quo fit, ut alias res earumque partes ex eodem loco expellat, ut dividi possit ac mensurari. Vera igitur est haec sententia.

Tria autem praesertim sunt, quae contra eam dici soleant. Primum quidem ac praecipuum, rem ad locum ordinari non posse, quin natura prius redigatur in ordinem quoad se. Unde deducunt „primarium“ quan-

titatis effectum esse extensionem partium corporis inter se et ad totum.

Verum hoc praecise negamus. Totus enim ille partium ordo natura prius sive „ordine naturae praesupponitur, ut quantitas materiali substantiae possit inhaerere", ut supra vidimus. Quod ut aliqua ratione explicemus, dicimus, „totam quantitatem habere subiectum proportionatum. Nam in corpore substantiali est integralis compositio ex partibus et terminis (i. e. indivisibilibus copulantibus) substantialibus inter se proportionatis, et hoc corpus induitur (ut ita dicam) corpore quantitativo, ita ut partes eius afficiantur partibus quantitatis et termini eius terminis quantitatis, atque ita redditur extensum et impenetrabile naturaliter in ordine ad spatium. Idemque proportionaliter est in omni qualitate, imo etiam in omni re corporea, quae per adhaesionem ad quantitatem vel alio modo *quanta* efficitur"[1]).

Ceterum facile damus, illam, quam defendimus, aptitudinalem extensionem posse dici extensionem corporis quoad se, quatenus scilicet beneficio illius aptitudinalis extensionis in ordine ad locum, corpus *quoad se* extensum esse intelligitur, secus enim explicari omnino non posset, cur corpus vi istius extensionis naturali necessitate hanc exigeret partium suarum actualem per locum diffusionem. Actuali autem extensione in loco corpus certe extensum *quoad locum* dici potest ac debet. Quo pacto, ut diximus, Suarez has sententias conciliari posse arbitrabatur. Quo posito ultro concedimus, corpus *quoad se* natura prius esse extensum, quam *per locum* sit diffussum, quippe quum haec extensio ex illa pendeat ab eaque procedat.

Alterum, quod obiiciunt nobis, est hoc. Res corporea omnis, ut habet partes distinctas riteque dispo-

---

[1]) Suarez l. c. sect. 5. n. 54.

sitas citra quantitatem, sic citra quantitatem naturali necessitate se diffundit per locum ita, ut partes eius diversas loci partes occupent. Ergo haec diffusio non est formalis quantitatis effectus.

Respondemus, data priori antecedentis parte, negandam esse posteriorem. Res enim corporea, licet ex sese et per entitatem suam habeat partes distinctas, his tamen, si abest principium quo extendatur per locum (scilicet accidens illud, quod quantitatem dicimus) quasi *passive* apta est ad occupandum locum, quatenus scilicet apta est ad recipiendam in se quantitatem, at vero *active* et *positive* ad hunc effectum producendum idonea ex sese minime existit, quoniam a quantitate id demum accipit, quo proxime possit, imo vero necessario debeat sese diffundere per locum, nisi impediatur divinitus. Itaque quae enumerata sunt „non sufficiunt, ut substantia sit quanta, nisi habeat hanc molem corpoream, ratione cuius et aliis corporibus repugnat in eodem situ, et partes eius sese pellunt naturaliter ab eodem spatio"; hanc vero citra quantitatem profecto non habet[1]).

Postremo ad hunc modum nobis occurrunt. „Quantitas, inquiunt, est accidens quoddam absolutum ac proinde ratio primaria ipsius non consistit in ordine ad aliud omnino extrinsecum, qualis est locus, sed in aliquo absoluto, quod ipsi in se consideratae et per ordinem ad proprium subiectum conveniat. Ergo primaria ratio quantitatis non consistit in ea aptitudine quasi relativa sive connotativa loci, sed in aliquo alio absoluto, quod conveniat ipsi in se consideratae seu in ordine ad subiectum"[2]).

Concedimus, quantitatem esse aliquid absolutum,

[1]) Cf. Suarez l. c. sect. 2. n. 24.
[2]) Aguirre l. c. 17.

quum sit forma accidentalis eaque physica ac realis, quin etiam realiter a suo subiecto distincta; unde in ordine ad aliud revera non *consistit*. Ac vero aliter, quam „ex ordine ad aliud" (ut fit, praesertim in primitivis notionibus exponendis) quantitatem *explanare* non valemus, quod supra iam notavimus[1]). Exposito autem proximo quantitatis effectu, satis profecto expositus etiam est eius „ordo ad proprium subiectum". Affirmamus enim, quantitatem subiecto suo largiri corpoream molem vel extensionem; sed hanc unice ex ordine ad locum explicare nos posse, ponentes, res vi illius corporeae molis vel extensionis partes suas ita habere dispositas respectu loci, ut postulante id quidem hocce accidente necessario exigant occupare locum actuque locum occupent, nisi sit, quo impediantur, ne id quidem fiat; sin autem impediuntur, carent tunc quidem *actuali* extensione locali, retinentes tamen extensionem localem *aptitudinalem*, vel extensae tunc quidem sunt intrinsecus et in actu primo atque quoad se dumtaxat, nec tamen extrinsecus et in actu secundo atque reapse quoad locum, quamvis et hanc extensionem etiamnum ex sese requirant; nam *naturaliter esse non posse nisi* in loco, hoc quidem ipsum tanquam peculiare ac proprium provenit corpori ex quantitate[2]).

Thesis 140.

Nullo argumento demonstrari potest, ne divinitus quidem quantitatem in actu primo impediri posse, quominus explicatis viribus suis corpori quantitatem in actu secundo contribuat.

Dem. I. Quamquam fieri posse quod posuimus, perspicuis argumentis *philosophicis* ostendi non potest,

---

[1]) Cf. responsum, quod Suarez iam dedit supra p. 534. n. 3.

[2]) Cf. Suarez l. c. sect. 2. n. 21.

attamen manifestum non esse, fieri id ipsum non posse, haud difficile est probatu.

1. Et re vera fieri non posse, ut corpus sine quantitate in actu secundo existat, ex eo inprimis probare se posse quispiam crediderit, quod essentia corporis sive substantia in hac, quae sensibus nostris obiicitur, extensione consisteret. Atqui id nullo argumento effici potest. Enimvero, ut hoc etiam obiter notemus, situalis illa quidem extensio aliud tandem non est, quam praesentia corporis in loco; haec autem praesentia non est quantitas ipsa, „ut videtur per se notum", ait Suarez; „nam, inquit, quantitas permanet semper eadem, etiamsi corpus praesentiam mutet et situm partium in ordine ad locum, id est etiamsi sedeat vel stet vel hic aut illic sistat"[1]). Itaque in quolibet corpore comperimus quidem statum istum quantitativum externum, quo scilicet sensibus nostris obiicitur, quique conditio quaedam est, qua posita demum sensus nostri moveri queunt; sed vero inde non sequitur, statum istum esse ipsam rei corporeae essentiam sive substantiam. Cur enim substantia ipsa debet esse forma, ex qua proxime iste status proveniat? Imo vero multo magis cum rerum universarum natura earumque phaenomenis externis congruit, si ponamus, esse in tali re corporea aliquid aliud idque ab eius essentia sive substantia diversum, a quo proxime ille status externus progignatur. Et sane omnes res factas, quas conspicimus, varia agendi a natura habere veluti adiumenta cernimus, quibus tanquam instrumentis suae quaevis speciei consentaneos effectus producat. Pronius igitur ad intelligendum est, si ponamus, substantiam corpoream et ipsam non tam per se solam, quam potius per formam quandam accidentalem ex se emissam tanquam per adiumentum effectus quantitativos progignere.

---

[1]) L. c. sect. 2. n. 14.

2. Neque deinceps fieri non posse, ut corpus extensione actuali locali spolietur, ex eo potest probari, quod nec fuerit unquam nec uspiam sit corpus sine illamet extensione. Ex eo enim, quod aliquid nunquam fuerit sitve nuspiam, ipsum esse non posse, male utique inferimus. Ceterum nullum fuisse unquam vel esse uspiam corpus sine extensione in actu secundo, demonstrari penitus non potest. Et a priori quidem probari hoc non potest,quin tanquam concessum sumatur, secum hoc pugnare fierique non posse. Neque a posteriori idem ostendi potest, quoniam corpus ista extensione spoliatum, plane fugit quodvis experimentum. Itaque ex eo, quod universa corpora extensione locali actu praedita esse sentiamus, tantummodo consequitur, vel nos quidem corpus citra respectum ad hanc extensionem concipere non posse, vel etiam corpus, si sibi relinquatur, sine illa nunquam ac nuspiam existere, minime vero consequitur, illam extensionem ita corporum essentiam intimam constituere, ut ne divinitus quidem ab eis possit separari. E contrario quum physici doceant, quantitatem in actu secundo exercitio virium expansivarum, quibus partes corporis per locum diffundantur, et cohaesivarum, quibus partes serventur unitae, progigni, nullo profecto argumento demonstrari potest, omnipotentem naturae auctorem impedire non posse, quominus quantitas in acto primo istas vires explicet atque evolvat.

Sed dixerit quispiam, hac via duplex accidens constitui, alterum quidem determinans extensionem corporis quoad se, alterum vero quoad locum. Ast sic res non est. Enimvero quantitas est forma accidentalis tribuens corpori molem illam corpoream vi cuius partes eius ita extra partes ponuntur in ordine ad locum, ut, poscente id quidem huius accidentis natura, exigant eadem ratione occupare locum idque naturali necessitate; vel, quod idem declarat, est forma, quam

tanquam rationem concipimus determinantem corporis extensionem in ordine ad locum ita, ut naturaliter exigat partes suas per locum diffundi.

Quamvis igitur „quantitas, dum inest, actu faciat quantum", verum tamen „hoc ipsum est reddere corpus ita actu dispositum, ut quantum est ex se, requirat praedictam in loco extensionem; ex forma enim actuali per se primo et absoluta necessitate solum sequitur *in actu* proprius et primarius effectus eius; alii vero effectus sequi possunt tantum *in aptitudine*, quia non sunt *proprie effectus formales* (licet vocari soleant secundarii), sed vel ad materiales reducuntur vel ad effectivos per naturalem resultantiam"[1]).

II. Quod statuimus extra omne dubium doctrina paene communi *theologorum* est positum. Namque „sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate, et tamen non habet extensionem partium suarum in ordine ad locum, ut ex fide constat. Ergo actualis extensio partium substantiae in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiae. Ergo est alia *res media* inter substantiam et illam extensionem"[2]). Scilicet divina virtute quantitas in actu primo impediri potest, quominus explicatis suis viribus corpori quantitatem in actu secundo contribuat. Nec vero ullius ponderis sunt argumenta haereticorum, quibus hanc veritatem labefactare moliuntur. Sunt autem haec.

1. „Corpus quantum essentialiter est divisibile et extensum. Ergo non potest indivisibiliter constitui in rerum natura".

Respondet Suarez: „Essentia quantitatis est, esse *natura sua* divisibilem et *ex se postulare* extensionem in loco, et hoc inseparabile est ab illa: at vero *actu occupare locum* divisibiliter, non est illi essentiale, sed

[1]) Suarez l. c. sect. 4. n. 16.

[2]) Suarez l. c. sect. 2. n. 14

est veluti effectus quidam, quem non repugnat ab illa separari per divinam virtutem et omnipotentiam"[1]). Itaque extensio aptitudinalis localis corpori quanto est essentialis, nullatenus vero actualis localis; hoc enim nullo argumento potest ostendi. Item essentialiter divisibile est corpus quantum *natura sua* et *secundum se*, minime vero quoad locum. Secundum se autem divisibile est, quia „ad omnem extensionem sequitur propria divisibilitas; sicut ergo corpus manet *in se* extensum, quamvis non sit extensum in loco, ita manet aliquo modo (in se) divisibile".

2. „Non potest quantitas concipi in rerum natura sine figura, quia est intrinsecus terminus eius. Rursus neque figura intelligi potest sine extensione in ordine ad locum, quia ex illa consurgit; unde per mutationem eius mutatur, et consequenter, omnino ablata extensione locali, omnino etiam aufertur figura. Sicut ergo hoc est impossibile manente quantitate, itam etiam illud".

Respondendum esse, ait Suarez (l. c.), „iuxta datam distinctionem: *in se* vel *in ordine ad locum*". „Duplicem, pergit, figuram intelligi posse in corpore, verbi gratia humano", et altera quidem, inquit, „dici potest *organica*, quae provenit ex instrinseca compositione quantitatis", altera autem „dici potest *situalis* et *localis*." Et sicut „haec intrinsece pendet ab extensione in loco", ita illa „intrinsece pendet ex quantitate secundum se et ratione extensionis ac compositionis, quam in se habet, prius quam intelligatur locum occupare". Potest hoc quidem exemplo illustrari; „nam manus extensa vel plicata diversam figuram habet in ordine *ad locum*, quamvis semper eandem figuram *organicam* retineat". Quare „argumentum factum procedit de figura *situali*, non de *organica*". Et ideo Christi Domini corpus in Eucharistia „habet hanc *intrinsecam* figuram, non vero alteram *extrinsecam* seu *situalem*".

[1] In 3. p. l. c.

3. „Si humanum corpus esset indivisibiliter in loco, non magis distaret una pars ab alia, quam reliquae, i. e. manus a capite verbi gratia, quam humerus. Consequens est falsum: destrueretur enim organisatio corporis, quae intrinsece requirit talem ordinem, scilicet ut talis pars mediet inter alias“ etc.

Respondet Suarez, duplicem distantiam distingui posse, alteram, quam dicunt *quantitativam*, alteram, quam *localem* sive *situalem* nuncupant. Prior sequitur ex *intrinseca* extensione, quam quantitas habet *in se*, quatenus partes eius tantum inter se distant, quantum sufficit ad occupandum certum spatium; posterior vero consistit in hoc, quod partes actu occupant partes spatii inter se distantes. Spectata igitur priori distantia, partes corporis quantitate in actu secundo spoliati nequaquam aeque distant inter se, „magis enim distat pes a capite, quam collum“ etc.; contra autem spectata posteriori distantia, partes huiusmodi corporis aeque inter se distant, siquiden nulla adest extensio seu partium extra partes positio in loco, adeoque „omnes sunt indivisibiliter praesentes eidem spatio“[1]).

Thesis 14.

Veteres in erroris insimulationem eo vocari non possunt, quod quantitatem, quippe a substantia sua realiter distinctam, divinitus ac hac separari separatamque existere posse tenuerint.

Dem. Non solum philosophi illi christiani, quos antiquitas nominales vocabat, quod cum alia tum plerasque distinctiones reales in solis nominibus repositas esse opinarentur, verum etiam haud pauci huius aetatis philosophi christiani, ut qui peripateticam de corporum constitutione doctrinam abhorreant, quantitatem

[1]) Id. ib. cf. S. Thom. in 4. dist. 10. a. 2. solut. 4. ad. 3.

a substantia sua, cuius scilicet sit tantummodo *modus quidam*, realiter distingui acriter negant. Nihilosecius contraria „sententia est *omnino tenenda*". Quae licet „non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex principiis theologiae evincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistiae, ex quo ipsa naturalis ratio illustrata intelligit, ipsis etiam naturis rerum esse veritatem hanc magis consentaneam ac conformem."

Praecipua igitur ratio, qua, quod posuimus, confirmetur, utique ex revelatione divina ducitur, quippe quae omnis philosophiae sit „stella rectrix". Itaque „in mysterio Eucharistiae Deus separavit quantitatem a substantia panis et vini, conservans illam et has convertens in corpus et sanguinem suum; id autem fieri non potuisset nisi quantitas ex natura rei distingueretur a substantia. Neque sufficere potuisset *distinctio modalis*, quia substantia non potest esse modus quantitatis, ut per se notum est; deberet ergo quantitas esse modus substantiae; at vero modus non est ita separabilis ab illa re, cuius est modus, ut sine illa esse possit. Ergo quantitas non est tantum modus, sed res distincta a substantia"[1]). Temere igitur in erroris insimulationem vocatur, qui tenet, quantitatem esse formam a substantia realiter distinctam ac proinde divina virtute ab ea separari separatamque existere posse. Etenim fidei veritate fulta atque collustrata ratio magis magisque perspicit, substantiae corporeae et quantitatis conceptus omnino esse diversos diversasque menti exhibere *res* atque has demum res *mutua connexione* ita colligatas non esse, ut divina virtute separari nequeant, licet altera, nimirum quantitas, naturaliter po-

---

[1]) Suarez disp. met. l. c. sect. 2. n. 8. Cartesiani in quantitate ipsam corporis essentiam reponentes, species sacramentales nonnisi sensationes subiectivas esse miraculo a Deo effectas contendunt. Sed obiectivam specierum illarum realitatem in dubium vocare non licet. Cf. Card. Franzelin de Euch. th. 16.

stulet alteram, nimirum substantiam, utpote in qua ex sese debeat inesse[1]).

Scholion. Quaerunt hoc loco scriptores, utrum substantia pariter a quantitate divina vi separari separataque existere possit. Sunt quidem, qui fieri id posse negent; sed tamen maxima pars fieri id posse defendit. „De facto videmus, inquiunt, separari quantitatem a substantia in Eucharistia; ergo tanto magis poterit Deus substantiam separare a quantitate et separatam conservare; magis enim pendet quantitas a substantia, quam e contra“[2]). Quo posito oritur quaestio, quo modo illa separata substantia sese haberet. De quo magnopere dissentiunt philosophi. Alii enim ponunt „per ablationem rationis formalis, qua partes substantiae distabant, fieri has partes indistantes ex natura rei“ et sic „reduci *ad punctum*“; alii contra dicunt, talem substantiam „non habere ullam ubicationem vel praesentiam“, quum „desineret esse in loco“, et hinc „nusquam remanere“ nec propterea „quaerendum esse, quo ierit“[3]); tum vero alii affirmant, substantiam „in tali casu mansuram in eodem toto loco priori, non tamen eo modo, quo prius circumscriptive per partes extra partes, sed definitive ad instar substantiae spiritualis“[4]); alii denique dicunt, substantiam separatam manere in toto spatio, ubi prius erat sub quantitate, tametsi non ad modum spiritus, quum in se sit divisibilis, sed tamen totam esse in toto et partem in parte spatii, nec tamen quantam esse, ob defectum scilicet corporeae molis, nec obsistere aliis corporibus, ne illud spatium replerent, nec denique „partes eius esse inter se invicem in eodem loco incompossibiles“[5]).

---

[1]) Cf. Pesch l. c. n. 356.

[2]) Mastrius l. c. disp. 9. qu. 1. a. 2. n. 23.

[3]) Cf. Caietan. in 1. p. qu. 52. a. 1; Aguirre l. c. disp. 8. sect. 4. n. 45.

[4]) Cf. Fonseca l. c. in 5. c. 13. qu. 2. sect. 3. ad 4.

[5]) Cf. Suarez l. c. sect. 4. n. 25. sq.; Mastrius l. c. n. 27.

Quaestio quinta.

De categoria „ubi".

Thesis 142.

Ut spatium *absolutum* non est quidpiam in rerum natura existens, sic nec subiectiva forma sensibilitatis est, sed ipsa est extensio possibilis.

Dem. Ut categoriae „ubi" vim ac notionem rite exponere possimus, antea spatii conceptus notus nobis sit ac perspectus oportet.

Itaque vulgi de spatio iudicium explorantes vix quemquam reperiemus, quin spatium censeat esse extensionem in longitudinem, latitudinem profunditatemque quoquo versus porrectam, cui nulli, ultra quos distendi non possit, termini sint positi; quae antea fuerit, quam corpora; in qua haec quidem exstent moveanturque; quae his etiam destructis perduret.

Tale igitur spatium philosophi nominant vel *absolutum*, quo distinguatur a quibuslibet sui partibus, quas terminis scilicet circumscriptas cogitamus; vel *purum* ac *ideale*, quoniam a parte rei, ut aiunt, non existat nec adeo obiective sit nisi in mente, tametsi ille mentis conceptus in rebus suum habeat fundamentum; vel demum *imaginarium*, quatenus nimirum sit opus

imaginationis extensionem quandam fingentis, existentem illam quidem ac quaqua diffusam, licet, prout sit *opus phantasiae*, terminatam.

Hunc igitur conceptum in praesentiarum excutimus. Itaque

I. Ferunt, quosdam priscae Graeciae atomistas, qui Democritum ac subinde Epicurum sequebantur, duplicem distinxisse naturam extensam, alteram, quae tangi quidem, sed non penetrari, alteram, quae penetrari, nec vero tangi posset. Et illam quidem corpus, hanc autem spatium putabant. Quod quidem spatium *actu existere*, a corporibus, quippe eorum *receptaculum*, distinctum, ultra mundum porrectum, imo vero infinitum, immensum, increatum atque adeo indivisibile ac immobile esse opinabantur. Etiamsi autem corpus non sit, rem tamen esse eamque substantiam inter et accidens mediam porsusque adeo singularem ac „sui generis" dicebant[1]).

Eandem opinionem tenuit Albertinus; sed „longe animosior Petrus Gassendus" defendit, „spatium illud esse rem quandam aeternam, immobilem incorpoream, quae nec sit substantia nec accidens"[2]). Quin imo *Clarkius* aliique Angli, ceteroquin cum Gassendo sentientes, spatium divinum esse adtributum, ipsam nempe Dei immensitatem, arbitrabantur, quamvis non sit ipse Deus. Tandem Newtonius, idem de reliquo sentiens, spatium nominat „sensorium" Dei, in quo scilicet Deus cuncta contueatur et quo cunctis praesens adsit.

Profecto non est, quod multis has sententias confutemus. Namque 1) si spatium est res actu existens,

[1]) Cf. Conimbric. l. c. in 4. c. 5. qu. 1. a. 2; Suarez l. c. disp. 51. sect. 1. n. 11. sq.

[2]) Aguirre l. c. disp. 28. sect. 1. n. 3.

quae sit receptaculum corporum, aut ista res et ipsa poscit collocari in tali receptaculo aut eiusmodi receptaculo non eget. Si alterum dicatur, in indefinitum erit eundem, sin autem alterum, nulla ratio adduci potest, cur tandem corpora poscant tale receptaculum. Ceterum si spatium esset huiusmodi receptaculum reale, trina dimensione praeditum, „non possent recipi in eo corpora, quum plures eiusmodi dimensiones in eodem situ naturae viribus simul esse nequeant“[1]). Recte igitur Card. de Lugo concludit, re ispa hoc spatium esse „*omnino nihil*“[2]). 2) Quidquid est vel esse potest, aut substantia est aut accidens; sed spatium ex concessis nec substantia est nec accidens; ergo est nihilum. Enimvero accidens esse nequit, quoniam subiectum, in quo inesse debeat, adsignari non potest; neque etiam substantia esse potest, quia extensio non est substantia. 3) Spatium est aliquid infinitum quoad extensionem; sed infinitum tale existere nequit, quin existat infinitum categorematicum. 4) Praeter Deum non potest esse, quod sit infinitum, increatum, immensum; quidquid enim tale foret, necessario *a se* esset atque adeo ipse Deus, ens nempe supremum, cuius intellectus omnia perspicit, cuius voluntas omnia potest. Quis talia in spatium cadere dixerit? 5) Postremo sicut extensio infinita actu secum pugnat, ita pugnat extensio quaelibet cum divina immensitate, quippe simplicissima; item sicut ob divinam simplicitatem dici non potest, esse in Deo quidquam, quod non sit ipsa divina essentia, ita absone negatur, spatium, siquidem sit adtributum divinum, scilicet Dei immensitatem, nihilominus ipsum Deum non esse; tandem „sensorium“

[1]) Conimbric l. c. in 10. cap. 8. qu. 2. a. 4; Complutenses disp. phys. 19. qu. 1. § 3.

[2]) De Eucharist. disp. 5. sect. 6. n. 147; cf. Suarez l. c. n. 12; Complut. l. c.

Dei cum notione divinae substantiae penitus discrepat[1]).

II. Cum hac sententia mirum quantum Kantii opinationes pugnent. Is quidem spatium non esse nisi formam quandam subiectivam facultatis sensitivae docet[2]). Nihil enim, si Kantio credimus, cognoscere possumus nisi phaenomena, haec autem ipsa cognoscimus sentiendi facultate, utpote quae sola ad obiecta referatur. Sed huic facultati duas adtribuit formas nobis insitas atque innatas, quas intuitiones puras, i. e. vacuas veluti ac inanes, adpellat, *spatium* scilicet purum et *tempus* purum. Itaque phaenomena eo oriuntur, quod multiplices illae impressiones et affectiones sensuum ab obiectis effectae formis istis subiectivis in ordinem adducantur. Sic enim „sentiendi facultas affectiones per im-

---

[1]) „Ein wirklicher und von den Körpern verschiedener Raum ist ein eitles Spiel der Phantasie. Dass wir ihn in dieser Weise auffassen, beweist nichts zu seinen Gunsten; dieser Begriff ist illusorisch und kann die Prüfung der Vernunft nicht aushalten. Wenn wir auf diesen Begriff uns stützen wollten, so müssten wir einen ewigen, unendlichen, unzerstörbaren Raum annehmen; einen ewigen, denn vor der Existenz der Welt denken wir uns den Raum; einen unendlichen, denn über die Grenzen des Weltalls hinaus denken wir uns ihn immer noch; einen unzerstörbaren, denn es gibt keine Kraft, die ihn vernichten, und bewirken könnte, dass er verschwinde". Balmes, Ideologie, Kap. 2.

[2]) „Die subjective Auffassungweise ist bekanntlich seit Kant die unter den modernen Gelehrten fest geglaubte Ansicht; es ist ein Dogma, an welchem Niemand zweifeln darf. Ein Zwiespalt der Meinung findet nur insofern statt, als die Einen behaupten, die Raumvorstellung sei uns von Natur aus als fertige Schablone angeboren (Nativismus), während die Andern in ihr nur eine in Folge der Uebung herausgebildete subjective Angewöhnung erblicken (Empirimus oder Genetismus). Darin stimmen beide Meinungen überein, dass nichts in der äusseren Welt unserer Raumauffassung entspricht, was irgendwie den Charakter geometrischer Ausdehnung besässe, und dass wir letztern nicht aus der Erfahrung, d. h. aus dem Einblick in eine wirkliche Welt geschöpft haben können". Pesch, Die grossen Welträthsel I. p. 689.

pressiones ab obiectis receptas forma spatii circumdans et vestiens et forma temporis sucessione notans, phaenomena efformat per spatium extensa atque tempore inter se succedentia"[1]).

Demonstraturus autem spatium esse talem formam subiectivam facultatis sentiendi, in hunc modum Kantius ratiocinatur.

1. „Ut quaedam impressiones referri possint ad res distinctas a me i. e. ad res existentes in alia spatii parte ac est ea, in qua ego sum, praevia intuitio spatii requiritur"[2]). Atqui, reponimus, haec adsertio est falsa. Enimvero aliud est, percipere nos aliquid, *quod* sit extra nos, et aliud, percipere nos aliquid, *prout* sit extra nos. Ad hanc quidem perceptionem, nullatenus vero ad illam, praevia quaedam spatii repraesentatio requiritur. Sicut enim sensibus percipere non possumus obiecta, *prout* a nobis sunt distincta, ita sensibus percipere non possumus obiecta, *prout* sunt extra nos posita. Namque sensibus percipimus tantumodo aliquid extensum, distans, propinquum, minime vero idem sensibus percipere valemus, prout sit extensum etc. Ergo ad sensitivam intuitionem nulla praevia spatii repraesentatio requiritur. Contra autem mens ut non solum cognoscit, *quae* ab ipsa sunt distincta, sed etiam *quatenus* distincta sunt, sic pariter non solum cognoscit,

[1]) Pesch, philos. nat. l. c. n. 458.

[2]) „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als ausser und neben einander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich". L. c. 2. Thl. 1. Absch. §. 2.

quae sunt extensa, distantia, propinqua, verum etiam *quatenus* talia sunt. *Intelligendi* igitur facultate rationes locales cognoscimus; hac enim prius nos in spatio invenimus idque certitudine tanta, quanta mens se ipsa cognoscit seque ab eo, quod sensibus percipitur, tanquam *ab aliquo alio* distinguit; hac pariter facultate nosmet *ibi* esse, *ubi* sumus, nosque nobis ipsis praesentes, illis contra, quae sensibus percipimus, minime praesentes esse cognoscimus et hac demum via ac ratione ea, quae a nobis distincta sunt, tanquam exteriora sive propinqua sive remota cognoscimus. Tandem sicut nobis aliisque *esse* quoddam adtribuimus, ita tam in nobis quam in aliis determinatum quoddam *ubi*, praesentiam quandam limitatam, deprehendimus.

Sed Kantius dixerit, hanc proprii alienique „ubi" cognitionem, praeviam spatii repraesentationem postulare, quae quum intuitione sensitiva non contineatur (id quod supra confessi sumus), ex ea pariter deduci seu „abstrahi" non posse et hinc *a priori* adesse. Sed primo quidem negamus, cognitionem proprii et alieni „ubi" praeviam spatii repraesentationem postulare. Est enim prima cognitio eius, quod ad spatium refertur, cognitio, inquam, *praesentiae limitatae*, qua nempe ad concipiendas rationes locales propinquitatis, distantiae etc. pervenimus, quibus conceptis denique ad repraesentationem eius, quod vulgo spatium nominant, deducimur.

Deinde verum est, repraesentationem spatii, ut quae in repraesentationibus sensitivis non contineatur, inde etiam abstrahi non posse *ea scilicet abstractione*, quam Lockius invenit et Kantius adprobavit; falsum vero est retenta Scholasticorum de abstractione sententia. Neque enim abstrahere idem est atque unâ communi repraesentatione id comprehendere, quod in multis plaenomenis aequali ratione reperitur; verum illum abstrahere dicimus, qui ab hoc, quod sensu per-

cipitur, cogitatione separat id omne, quod rei perceptae, quatenus est sensibilis, proprium est illudque hoc modo unice considerat, ad quod solus intellectus pervenire potest; vel breviter, abstractione ad illius cognitionem pervenimus, quod supra sensibilitatem est evectum[1]). Tametsi igitur nec ex una nec ex plurium repraesentationem sensitivarum comparatione unquam spatii repraesentatio, sicut nec ipsius *esse* repraesentatio, derivari potest, nihilominus ex phaenomenis tam propriae quam alienae *praesentiae* cognitionem certam consequimur, sicut inde et nostri et alieni *esse* cognitionem certam adipiscimur. Sed et intelligimus, propterea nos et hoc esse et illud praesens esse necessario cogitare, quod *realitatem* eius cognoscimus. Intelligimus ergo, illas repraesentationes, quae, quod sensibile est, excedunt, neutiquam ex ullis formis vacuis nobisque innatis explicari posse, e contrario nosmet ipsos ob facultatem intelligendi aptos atque idoneos ad id etiam in rebus adprehendendum, quod sensus fugit, comperimus.

Iaque nulla est spatii repraesentatio, quae intuitionem *sensitivam* antecedat; ista autem, de qua Kantiis adsidue agit, ne prima quidem *intellectus* cognitione acquiritur, sed considerationem intellectivam consequitur.

2. Verum Kantius ostensurus, spatii repraesentationem anteire tanquam conditionem omnem sensitivam perceptionem, persentiebat, satis non esse demonstrasse, istam repraesentationem a perceptionibus sensitivis „abstrahi“ non posse, at eandem etiam *universalem* conceptionem non esse, sed intuitionem puram ostendi necesse esse[2]). Et sane quis unquam posuerit, conceptio-

---

[1]) Cf. S. Thom. de verit. qu. 10. a. 6. ad. 1.

[2]) Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstel-

nem *intellectviam* eamque *universalem* esse conditionem sensitivae cuiuspiam repraesentationis? Sed id quidem Kantium fefellit[1]). Nam primo quidem formare nos universalem spatii conceptum inde colligitur, quod de amplis et angustis, de proprinquis ac remotis spatiis usque loquamur, quae quidem loquendi consuetudo, universali spatii conceptu sublato, plane absurda existit. Quid enim aliud his diversis spatii notionibus menti exhibetur, quam *inferiora*, ut dicunt, universalis conceptus spatii? Deinde Kantius non potest negare, partes istius *unici*, ut ait, spatii sane esse spatium, quamquam *limitatum*. Ergo terminatum et interminum esse sunt rationes extra rationem propriam spatii versantes atque exinde conceptus universalis spatii necesssario est dandus.

Ceterum spatium *interminatum*, quale removentes universi terminos ac fines spatium mundanum cogitamus, non potest esse nisi *unicum*, ac propterea conceptus illius quidem spatii universalis non est. Sed enim inde nequaquam consequitur, quod vult Kantius, repraesentationem scilicet spatii interminati non esse conceptnm sive repraesentationem intellectus, sed esse intuitionem sive repraesentationem sensibilitatis. Namque repugnantiam inducit, qui huiusmodi repraesenta-

---

len, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines nnd desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile vorgehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Aneshung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. Kant. l. c.

[1]) De qua Kantii fallacia disputans Kleutgen, quem hoc loco sequimur, haec scribit: „Kant hat sich jenen Beweis durch eine Verwechslung der Begriffe, die seinem Scharfsinne wenig Ehre bringt, leicht gemacht". Phil. der Vorz. I. n. 359.

tionem sensibilitati adsignat. Equidem Kantius repraesentationem spatii interminati „imaginationi purae“[1]) adtribuit, eamque vacuam atque inanem sensibilitatis formam habet; sed tamen hanc formam sive intuitionem puram constituit omnium repraesentationum, quae ad spatium referantur, fundamentum ita, ut hae non sint aliud, quam limitationes unici istius spatii, quod sit „infinita magnitudo“[2]). Etiamsi autem Kantii iudicio intuitioni purae nihil reale, quod sit extra nos, respondeat, nihilominus ista quidem debet esse intuitio spatii *interminii* utut imaginarii, secus enim secum pugnaret ponendo, spatium tanquam „infinitam magnitudinem per intuitionem puram esse datam“. Atqui, referimus, imaginatio non potest habere intuitionem eius, cuius nulla unquam imago potest fingi; sed nulla unquam imago spatii interminati fingi potest; ergo imaginatio non potest habere intuitionem spatii interminati.

Scilicet Kantius sensibilitati adtribuit repraesentationem, quam intellectus contentione quadam cogitandi tandem format. Quod est spatii cognitionis terminus, ipse quidem eiusdem ponit initium. Sensus autem nullum spatium intuetur nisi ab obiectis sensibilibus terminatum; imaginatio proinde nullum repraesentare potest spatium nisi eadem ratione terminatum ac finitum. Quodsi spatium maius ac maius repraesentare conatur phantasia, id aliter praestare non potest, quam magis magisque removendo terminos ac fines, neque tamen unquam terminos simpliciter valet auferre. Contra autem intellectus ad conceptum spatii, quem Kantius puram intuitionem nominat, eo pervenit formandum,

[1]) Der reinen Einbildungskraft.

[2]) Kant lässt die reine Anschauung „allen empirischen Vorstellungen vom Raum auf die Weise zu Grunde liegen“, dass diese nur „Einschränkungen jenes einigen Raumes“ sind, der als „unendliche Grösse gegeben ist.“ Kleutgen l. c.

quod corpora sine fine augeri ac sine fine disiungi posse, reflectendo deprehendit. Unde iste conceptus rationis, minime vero phantasiae est opus, quamvis et haec, quod ratio cogitat, imaginando adsequi conatur, sed vero frustra. Quo fit, ut spatium, quod imaginamur, semper sit terminatum; intermimum vero dici possit, quatenus per conceptum spatii interminabilis, quocum imaginationis repraesentatio coniuncta est, intelligimus, quoscumque ab imaginatione positos terminos ultimos non esse; ex quo ista oritur imaginationis contentio fines magis magisque removendi. Ex quibus tandem colligitur, spatium absolutum et purum, quod illius conceptus, de quo diximus, est obiectum, rectius *ideale* nominari, quam *imaginarium*.

III. Dicimus ergo, spatium absolutum ipsam esse extensionem possibilem. Etenim

1) spatium absolutum ad extensionem esse referendum, nemo, nisi forte Herbartius, infitias ierit. Quod quidem communis et senitendi et loquendi consuetudo luculenter demonstrat; omnes enim, ut supra diximus, spatium istud *extensionem* dicunt in longitudinem, latitudinem, profunditatem, quae sit vastum quoddam corporum omnium receptaculum etc.

2. Sed tamen isthoc spatium nec aliquid actu existens nec vero absulutum nihilum sive non ens dici potest; alterum supra ostendimus, alterum inde sequitur, quod nihilum absolutum sive non ens per sese concipi nequeat (cf. p. 25.). Quoniam igitur inter ens actu et non ens aliud medium haud exstat, quam ens possibile (cf. p. 189. n. 2.). restat, ut spatium absolutum dicatur *extensio possibilis*.

3. Et sane quaecumque spatio absoluto adtribui solent, pariter in extensionem possibilem cadunt. Est enim et ipsa quoquo versus diffusa: est intermina; corpora antecedere concipitur; in ipsa corpora et collocari et moveri cogitamus; adhuc ut receptis quibus-

libet corporibus non deficere, sic universis destructis perdurare intelligitur; quin aeterna est destruique nequit, sicut et possibilitas rerum nec incepit unquam nec desinet. Ergo iure optimo possibilitas extensionis realis interminabilis vel extensio possibilis dicitur esse ipsum spatium absolutum.

4. Et vero haec gravissimorum philosophorum est sententia. Optimis verbis eam exponit Card. Ptolemaeus: „Spatium locale imaginarium, ut est in se, est obiectiva possibilitas corporum seu rerum corporearum extensarum finite in infinitum, cognoscibilis vage et indeterminate“[1]). Itaque spatium absolutum (seu imaginarium) et obiectiva possibilitas extensionis sine fine finitae, quae per corpora constituatur, inter sese non differunt. Item Card. de Lugo defendit, spatium imaginarium esse „ubicationes possibiles in infinitum syncategorematice“[2]). Sed „ubicationes possibiles“ aliud non est, quam obiectiva possibilitas, ut res *hic* esse dicantur, sive possibilitas extensionis realis seu solidae indefinita. Cui definitioni ad amussim respondet illa, quam Maurus proponit: „Spatium imaginarium sunt ubicationes possibiles; quae, si darentur, distarent ab omnibus ubicationibus actualibus nec illis clauderentur, et haberent inter se certam distantiam aut propinquitatem“[3]). Haud alia ratione spatium explicat Fonseca, inquiens „esse capedinem seu aptitudinem ad corpora capienda“ quae tamen ipsa „est non repugnantia quaedam capiendorum corporum“[4].) Et hanc „non repugnantiam“ subinde alii *haud pauci* ita declarunt, ut „negatio repugnantiae ad corpus capiendum“ in conceptu spatii includi ponerent. De quo Mastrius „esto, inquit, talis

[1]) Disp. phys. metaph. sect. 1. § 14.
[2]) De Eucharist. l. c. n. 148.
[3]) L. c. III. qu. 27. ad. 5.
[4]) L. c. in 5. c. 13. sect. 1.

negatio concipiatur a nobis ex parte spatii per modum receptaculi et capedinis, re tamen vera aliud non est quam obiectiva possibilitas corporis, ut ibi existat[1]). Scilicet et ista „capedo" sive „aptitudo" et haec „non repugnantia" sive „negatio repugnantiae ad corpora capienda" tandem aliquando aliud non sunt, quam possibilitas extensionis realis ac solidae, quae per corpora constituatur.

5. Rem sic se habere, perspicue consequitur ex philosophorum disceptatione, utrum spatium absolutum sit „purum figmentum adprehensionis et veluti chimaera"[2]), an vero notio ista habeat „fundamentum in ipsis rebus". Sunt igitur, qui defendant, „spatium hoc non esse *ens rationis*, quum ab eo re ipsa absque opera intellectus intra mundum corpora recipiantur et extra mundum recipi queant, si illic a Deo creentur"[3]). Secundum hos igitur in spatio „vera intelligitur capacitas ad recipienda corpora et extensionem eorum"[4]). Verum ista capacitas, si proprie loquimur, aliud non est, quam possibilitas extensionis realis sive solidae. Enimvero capacitas illa, quod ultro hi auctores concedunt, nequit esse ens quoddam reale ac positivum extensumque, quod sit corporum sedes. Ergo reliquum est, ut sit possibilitas quaedam extensionis solidae, quae a corporibus constituatur. Itaque alii tuentur, spatium hoc „quatenus adprehenditur *per modum entis positivi* distincti a corporibus, esse *ens rationis*, non tamen gratis fictum opera intellectus, sicut entia impossibilia, sed sumto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum

---

[1]) L. c. disp. 11. a. 1. n. 6.

[2]) Cf. Arriaga l. c. disp. phys. 14. sect. 3; Aguirre l. c. n. 8.

[3]) Conimbric. l. c. in 8. c. 10. qu. 2. a. 4; of. Fonseca l. c. in 5. qu. 1. sect. 1.

[4]) Cf. Suarez l. c. n. 24.

quae nunc sunt, sed in infinitum"[1]). Et sane, quaerit Suarez, „quum verum et ens convertantur", cur istud spatium vocatur *vera* capacitas „potius quam *reale quid*". Et „si ens reale non est, quale ens esse potest, nisi rationis, quum inter haec non sit medium"[2]). Et profecto spatium, quod veluti ens positivum a corporibus distinctum concipimus omnes, non est purum quoddam mentis figmentum ac ludibrium, qualia sunt „entia impossibilia" sive „prohibita" (cf. p. 175), sed verum in ipsis rebus habet fundamentum diciturque ens rationis, quatenus ens reale actuque existens extra mentem non sit. Rationem autem, ob quam mens notionem extensionis *possibilis*, vacuae, in trinam dimensionem sine fine porrectae concipit, ex rebus ipsis ducit. Ex eo videlicet, quod mens extensionem *ralem solidamque* rerum existentium contemplatur, necessario intelligit, res existentes sine fine augeri posse hincque aptas esse ad spatia *realia* eaque prorsus intermina constituenda. Ubi igitur mentem a rebus ipsis earumque extensione avocaverimus solamque istam aptitudinem consideramus, hoc ipso notionem extensionis possibilis, vacuae, in triam dimensionem sine fine porrectae h. e. notionem spatii eiusque interminabilis concipimus. Namque haec aptitudo ad spatia realia sine fine constituenda aliud evidenter non est, quam possibilitas extensionis realis ac solidae et haec ipsa aliud non est, quam extensio possibilis.

Unde haec philosophorum disquisitio, quae utique verborum potius est concertatio, nostram firmat sententiam.

---

[1]) Id. ib.

[2]) Ibid.

Thesis 143.

Spatium reale nihil est aliud, quam extensio realis in trinam dimensionem ex corporibus omnibus in continuata serie coexistentibus exorta.

Dem. 1. Reale et esse et nominari illud dumtaxat spatium potest, quod ex mentis consideratione non pendet atque adeo extra mentem existit. Sed vero nullum est spatium, quod extra mentem actu sit seu existat, praeter extensionem realem in trinam dimensionem ex corporibus omnibus in continuata serie coexistentibus exortam. Et re quidem vera si quod esset, aliud profecto non foret, quam extensio illa in trinam dimensionem quoquo versus diffusa, quam corpora antecedere, in qua corpora collocari ac moveri ipsumque mundum universum positum esse, quam denique si „fractus illabatur orbis" superstitem fore cogitamus et imaginamur. Atqui spatium istud quidem ut ex mentis consideratione penitus pendet, sic extra mentem formaliter existere non posse, sed fundamentaliter tantummodo, ut aiunt, supra satis exposuimus. „Spatium reale, ait Maurus, est actualitas ubicationum habentium inter se essentialiter tantam distantiam aut propinquitatem"[1]); sed „actualitas ubicationum", qua nempe omnia corpora suum quodvis habent „*hic* actu esse" certamque *inter sese distantiam* servant, aliud esse non potest, quam dimensiones extensionis realis ex omnibus corporibus in continuata serie coexistentibus exortae.

2. Si spatium absolutum est possibilitas extensionis realis solidaeque vel si „a nobis ad instar cuiusdam

[1]) L. c.

actualis extensionis concipitur"[1]), manifesto spatium reale est ipsa actualis seu realis solidaque extensio. Nec vero dixerit quispiam, utrique spatio opposita adtributa convenire; nam „oppositio haec non est inter rem et rem, sed inter *status* eiusdem rei, eaque suo modo ceteris creatis rebus est communis; sane possibilitas cuiusque rei est aeterna et indestructibilis, licet res sit in tempore et desinat, quia non est possibilitas, ut res semper sit, sed est sempiterna possibilitas, ut resali quando sit; item possibilitas *extensionis* exhauriri nequit, quare quidquid reale existit ex hac possibilitate debet esse *finitum*, quemadmodum possibilitas creaturarum est possibilitas multitudinis sine fine, sed actu esse non potest, nisi multitudino finita; et sicut haec semper finitis additionibus augeri potest, ita etiam *extensio* realis"[2]) et sic de reliquis. Tantum igitur abest, ut argumenta ex ista oppositione deducta nostram sententiam labefectent, ut eandem confirment. Sic enim hoc loco nobis occuritur: „Secundum omnium hominum, inquiunt, conceptum, spatium est *continens*, corpora autem, ratione extensionis suae in tres partes diffusae seu solidae, sunt in spatio *contenta;* spatium secundum se est aliquid *occupabile* et *implebile*, corpora autem ratione extensionis suae solidae *occupant atque implent* spatium vel spatii partes; spatium secundum eundem hominum conceptum est aliquid, quod se solo est *vacuum*, quodque tantummodo adveniente altero, quod est corpus, *fit plenum*. Atqui *esse continens* et *esse contentum*, *occupabile* et *occupans*, *implebile* et *implens*, *vacuum* et *plenum* praedicata sunt inter se opposita, quae in eadem re non possunt convenire". At vero huius argumenti *suppositum*, ut loquimur, negamus. Neque enim extensio possibilis et extensio solida

[1]) Isquierdo, De Deo tract. 3. disp. 5. de loc. qu. 2. n. 26.

[2]) Palmieri l. c. II. p. 52.

„*eadem res*“, sed eiusdem rei diversus sunt *status*. Quiquidem diversus status non solum „praedicata inter se opposita“ non impedit, verum etiam requirit, quod cuilibet statum possibilitatis cuiusque rei cum statu actualis existentiae eiusdem vel obiter comparanti planum fit. Ceterum ubi concipimus, corpora in spatio „contineri“, „occupare et implere“ spatium, profecto non ponimus, spatium esse quiddam reale in ordine rerum actu existens, quod adeo sit physica quaedam quasi capacitas; sed vero corpora in spatio esse dicentes, corpora simul posita certam extensionem solidam efficere intelligimus. Enimvero occupare, replere etc. non significant nisi *praesentiam quantitativam* corporis, qua fit, ut, ubi sit tale corpus, ibi sit spatium reale, dum contra corpore absente omnino nihil esset. Unde reale spatium realisque dimensio non sunt res distincta a corpore vel corporibus, quae, secundum nostrum modum concipiendi, spatium replent. Vocabula igitur *occupandi*, *replendi* etc. nequaquam relationem realem ad spatium neque etiam unionem neve contactum cum spatio exprimunt, propter quem scilicet spatium dicatur recipere aut continere corpus, ibi existens; nam haec et simila cuncta veram realitatem spatii importarent[1]). Sed, opponere pergunt, „posita annihilatione pleni medii inter duo corpora, vacuum proprie dictum inter haec corpora existit; atqui vacuo huic medio inter istorum corporum superficies secundum omnium hominum conceptum *ratio veri et puri spatii* adtribuenda est et convenit. Ergo manifestum omnino est, plenum illud interiectum, quod ponitur annihilatum, non fuisse formaliter ipsum spatium, sed potius id, quo spatium medium inter duo illa corpora implebatur“.

[1]) Ubi igitur de spatio reali agitur, haud recte mundus *in* spatio creatus esse dicitur, sed potius mundus *cum* spatio vel spatium *cum* mundo cratum esse debet dici.

Atqui, referimus, istud vacuum, quod ex „posita annihilatione pleni medii inter duo corpora“ inter haec ipsa corpora existit, neutiquam est „*verum* spatium“ i. e. spatium *reale*, imo vero est pars *spatii absoluti* eaque terminata finibus realibus, quales sunt „istorum corporum superficies“. Enimvero „vacuum proprie dictum“ aliud non est, quam *possibilitas extensionis* realis solidaeve ex sese quidem intermina ac indefinita, reali autem corporum superficie finita atque terminata. Ergo „medium illud interiectum“ ante „annihilationem positam“ fuit „formaliter ipsum spatium“, posita autem „annihitatione“ est „vacuum proprie dictum“ quidem, ast „rationem veri spatii“ h. e. spatii *realis* non iam habet.

Scholia. 1. *Balmes*, tametsi de vacuo, sequens scilicet Cartesium ac Leibnitzium, perperam senserit, spatium reale recte exposuisse videtur, illud „in corporum extensione“ reponens[1]).

2. *Leibnitzius* spatium definit, esse *relationem sive ordinem non solum inter corpora existentia, sed et inter possibila, ac si existerent*; et iterum breviter dicit spatium esse *ordinem coexistentium*, hinc quiddam relativum[2]). At vero isthaec relatio ex eo quidem, quod corpora sint in spatio, consequitur; ipsum autem spatium quid sit, relatio illa non explicat.[3]) Atque idem fere contra explicationem Card. Zigliara dicendum, si tamen sit spatii ac non multo magis *situs* explicatio[4]).

3. Inexplicabilis prorsus est Cartesii sententia. Is enim opinatur, non solum posse nos sine limite spatia indefinite extensa imaginari, verum haec etiam ita, sicut ea imaginemur, realiter existere nos concipere, adeo

[1]) Cf. l. c.

[2]) Cf. De intell. hum. lib. 2. c. 13; epist. 3. ad Clark.

[3]) Cf. Kleutgen l. c. n. 356.

[4]) L. c. Ontolog. lib. 3. c. 4. a. 3.

ut (siquidem Carterii iudicio extensio sit ipsa corporis substantia) contineant corpus aliquod indefinite extensum, siquidem idea extensionis, quam in toto spatio concipiamus, sit vera idea, quam de corpore formare debeamus[1]). Sed quisque mediocri industria videt, Cartesium et quoad corporis essentiam errore esse lapsum et arbitrarium transitum ex ordine imaginario in ordinem rerum tentasse.

4. Et inde pariter intelligitur, cur Cartesius *vacuum* nullum concesserit. Sed et Leibnitzius ac paene multi antiqui philosophi, praesertim aristotelici, vacuum negarunt[2]). Unde illud veterum: *Natura horret vacuum.* Ast vacuum esse possibile, negari prorsus non potest. Itaque spatium aut repletum est aut vacuum; et vacuum quidem est, auctore S. Thoma[3]), si hinc adest capacitas terminis finita recipiendi corporis, inde carentia corporis hanc capacitatem implentis. Si enim corpus tenue illud quidem atque invisum adesse concipiamus, non iam vacuum proprie dictum sive *philosophicum*, sed vacuum improprie dictum, quod *rusticum* nuncupant, mente concipimus. Quod igitur vacuum proprie dictum adtinet, id quidem aliud non esse diximus, quam possibilitam extensionis solidae per corporum superficies reales terminatam ac definitam. Sed hic conceptus nullam inducit repugnantiam. Et si quispiam dixerit, fieri non posse, ut quod in ordine rerum sit nihil, terminetur ac finiatur: referimus, omnino non agi de re quapiam sive realitate praevia terminanda, sed de possibilitate extensionis realis. Hanc vero terminis limitari posse realibus tam certum est et exploratum,

---

[1]) Princ. phil. p. II. 21.

[2]) Cf. Conimbric. l. c. in 4. c. 9. qu. 1. sq. Ceterum peripatetici non mataphysicam, ut Cartesius, sed physicam dumtaxat vacui possibilitatem negasse videntur.

[3]) 1. p. qu. 46. a. 1. ad. 4.

quam certum et exploratum est, inter duos terminos reales indefinitam et interminabilem extensionem adesse non posse.

Vacuum denique etiam dividi solet in reale et imaginarium; hoc quidem concipitur tanquam pars spatii absoluti sive imaginarii, quae terminabilis sit, e. g. per duo corpora dissita, si ibi existerent; illud autem actu terminatum est per reales corporum existentium superficies.

Thesis 144.

Locus, qui est spatium certis limitibus determinatum, in extrinsecum et intrinsecum recte a scholasticis dividitur, quorum uterque vel realis est vel idealis.

Dem. 1. Locum esse spatium certis limitibus determinatum, cuilibet communi quotidiani sermonis consuetudine perpensa patescit. Omnes enim spatium terminatum certisque finibus cricumscriptum nominare consueverunt *locum*. Ut enim spatium absolutum concipere vulgus solet interminabile, sic locum concipit veluti spatium finibus terminatum. Quemadmodum ergo spatium absolutum et possibilitas extensionis inter se non differunt, ita nec locus atque ipsa haec possibilitas finibus certis determinata.

2. Aristoteles notissima illa sua definitione locum descripsit inquiens: *ὁ τοῦ πρὶ ἔχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἐστι ὁ τόπος.*[1]) Itaque terminus vel finis primus sive superficies prima h. e. extima interior eaque immobilis corporis ambientis, locus esse dicitur. Est autem superficies extima interior corporis ambientis ea, quae corpus, quod ab ea circumdatur, ita tangit

[1]) Phys. IV. 5. (al. 4.)

ambitque, ut nihil intermedium sit; hinc superficies dolii eaque interior extima liquoris contenti est locus. Unde superficies interior extima *corporis ambientis* vel *continentis*, non vero corporis *circumdati* et *contenti*, est locus; sic liquoris dolio contenti superficies non est eius locus. Tandem illa superficies dicitur *immobilis*. Qua nota locum et vas inter se differre dicit philosophus, quem interpretans S. Thomas „vas, inquit, et locus in hoc differe videntur, quod vas transmutatur, locus autem non; unde sicut vas potest dici locus transmutabile, ita locus potest dici vas immutabile"[1]). Scilicet quod movetur, locum relinquit suum mutatque; quae loci mutatio fieri non posset, si locus una cum mobili moveretur. Et haec quidem est istius definitionis expositio[2]).

---

[1]) In 4. phys. lect. 6.

[2]) Magna est inter Aristotelis interpretes disceptatio de „loci immobilitate". Inprimis corporis ambientis superficies procul dubio movetur et ipsa moto corpore suo et proptera immobilis sane non est; hinc Suarez „nulla, inquit, est (superficies), quae mobilis non sit ad motum sui corporis" (l. c. sect. 2. n. 6.) Quare scholastici S. Thomam sequentes (in 4. phys. lect. 4.) immobilitatem loci intelligi non posse defendunt nisi „per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum et ad polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles" (Suarez l. c.) Relata igitur ad hos terminos fixos superficies corporis ambientis, licet ceterum eadem numero non persistat, eandem tamen distantiam constanter retinebit atque ita immobilis perdurat. Alii haud frustra eandem immobilitatem explicare conabantur ex spatio imaginario, „in quo sicut concipimus extensionem, ita et puncta et lineas et superficies fixas et immobiles, et secundum hanc considerationem explicanda est immobilitas illa per ordinem ad superficiem vel fixos terminos spatii imaginarii" (id. ib.) Et vero superficies corporis ambientis licet variet, constanter tamen fixo termino spatii imaginarii respondens superficies persistit immobilis. Unde dicunt, saxum undis circumfusum, licet variet superficies aquae ambientis, locum non mutare, sicut nec turris mutata aëris ambientis superficie aliaque succedente locum mutet; mutatis autem terminis fixis sive veris sive fictis, tunc enim vero turrim formaliter locum mutatum ire. Cf. de Lugo l. c. sect. 6. n. 148; Maurus l. c. qu. 26.

Quae diximus adducta Aristotelis divisione loci in *communem* et *proprium* clariora cernuntur. Communem igitur locum vocat illum, qui sit superficies continens quidem ac ambiens, nec tamen *immediate tangens*; communis autem hic locus dicitur propterea, quod plura simul corpora intra talem superficiem contineri atque ita eodem loco esse possunt (e. g. in eodem conclavi). Contra autem proprium illum dicit locum, qui sit superficies ambiens immediate tangensque; ideo vero proprius nuncupatur, quod duo corpora intra talem superficiem simul nequeunt contineri, secus enim penetrarentur.

Congruit sane definitio loci a Stagirita tradita communi vulgi opinioni. Loqui enim solent, accedere se ad locum atque a loco recedere; e contrario autem nemo dixerit, locum ad se ac generatim ad corpus moveri atque accedere. Habet igitur vulgus locum immobilem ac stabilem. Item corpus occupare, implere locum dicere consuevimus; ex qua loquendi formula corpus loco contineri, contra locum ambire et continere corpus, putare nos adparet. Denique existimant omnes, recedente mobili locum manere et hac via mobile mutare locum, de loco ad locum transire, uno verbo *localiter*, ut aiunt, moveri. Ex his autem sequitur, vulgus concipere locum *extra corpus* esse, quod loco contineatur. Et hunc Aristoteles tantummodo locum definivit ac proinde locum respectu corporum extrinsecus ambientium vel satius respectu eorum limitum sive superficierum exterius ambientium unice consideravit. Quam ob causam postmodum scholastici dicebant, philosophum definisse *locum extrinsecum*.

3. Corrigentes igitur vel potius supplentes Stagiritae doctrinam scholastici ponunt, praeter locum extrinsecum a philosopho definitum concedendum esse locum intrinsecum. Et recte id quidem. Iure enim quaerimus, quo fiat, ut corpus alterius corporis superficie contineri

et circumdari denique *possit*. Cui quaestioni satisfacere non possumus, quin in quolibet corpore *internum quendam essendi modum* ponamus, quo nempe alicubi sit, alibi autem simul non sit, quo adeo praesentiam habeat, sed tamen limitatam. Sicut enim realitas infinita atque ex eo immensa non alicubi, sed ubique est, nihilque existit vel existere potest, cui praesens non sit, ita realitas finita alicubi dumtaxat est atque hinc extra ipsam exstat vel potest exstare, cui praesens non sit. Nullus igitur respectu cuiusque corporis locus extrinsecus esset nec esse posset, nisi istud corpus talem essendi modum haberet, quo alicubi sit, alibi non sit atque exinde limitatam praesentiam haberet. Ergo locus extrinsecus postulat, ut corpus istum internum essendi modum habeat sive praesentiam istam limitatam. Atqui hunc modum internum sive „hunc modum praesentiae", ut Suarez loquitur, scholastici nuncupant *locum intrinsecum*.

Sunt quidem, qui defendant, hunc internum essendi modum, quem locum intrinsecum diximus, non esse nisi *denominationem extrinsecam* ex corporibus circumstantibus desumtam, ideoque corpus quoddam hic illicve, alicubi vel alibi exstare dici respectu corporum circumstantium locique adeo extrinseci. Sed errant. Namque „ultima sphaera coelestis" seu extimus totius universi orbis „non habet aliud corpus, quo circumscribitur" et nihilosecius „illud corpus habet veram et realem praesentiam ibi, ubi est"[1]. Ergo a circumscribente et ambiente corpore denominatio illa non est petita, qua hic, illic, alibi etc. corpora consistere dicimus. Insuper sublatis corporibus aliud corpus ambientibus, istud quidem corpus *hic* praesens est, ubi antea erat, quamvis ad alia corpora non iam realiter referatur neque porro sit in aliquo tanquam in loco. Quin etiam

[1]) Suarez l. c. sect. 2. n. 24.

cunctis corporibus, uno excepto, deletis divinitus, hoc unum neutiquam cessaret praesens esse hic vel ibi, ubi erat. Ergo ista denominatio „provenit ab aliquo intrinseco“[1]). Postremo corpus omne necessitate naturae alicubi est, et id quidem nulla ratione ab eo poterit separari, quum ex entitate eius consequatur; si enim sunt corpora, nusquam esse non possunt; sed tamen nullo *fixo certoque* loco extrinseco sunt constricta, secus omnino loco moveri non possent. Itaque „hic modus praesentiae non solum non provenit ab extrinseco corpore vel superficie ambiente, verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat nec per se illam requirit, quamvis ab naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illa, praeterquam in ultima sphaera coelesti“[2]).

Nihilominus haud negamus, plerumque nos internum hunc essendi modum sive hunc modum prasentiae ex comparatione ad locum extrinsecum, utpote nobis magis noto, explicare, siquidem hic, illic, alicubi ac similia vocabula locum respiciant; unde et *loci* intrinseci nomen isti modo posuerunt; verum tamen omnino intelligimus, internum hunc modum ab extrinseco loco postulari ac supponi; eum esse proprietatem corpori intrinsecus inhaerenten, quae est praesentia limitata; eum esse „accidens intrinsece afficiens ac denominans“, vi cuius corpus sit alicubi praesens nec simul alibi; eum esse fundamentum illius relationis localis, quam ad alias res extra se habet; eum denique esse formalem rationem „ex parte subiecti“ i. e. cor-

[1]) Cf. de Lugo l. c. sect. 4. n. 103. S. Thomas haud raro docet (cf. p. 456), „ubi“ esse „omnino extra subiectum“ et „a loco dici aliquid alicubi“ (cont. gent. II. 13.), sed ipse eiusque aequales, philosophum sequentes, de loco extrinseco fere disserunt. Cf. de Lugo l. c. sect. 5. n. 143.

[2]) Suarez l. c. sect. 1. n. 18. cf. Kleugen l. c. n. 349. sq.

poris, cur constitui queat ac poscat in loco extrinseco seu cur circumdari possit a superficie corporis ambientis, sicut et superficies continentis et ambientis corporis est ratio formalis, cur reapse contentum sit in loco extrinseco. Breviter: *esse alicubi* et *esse in loco* perquam inter se differe perspicue cognoscimus.

4. Tam extrinsecus quam intrinsecus locus est finitus, utpote pars spatii certis finibus determinata. Sunt antem hi fines nihil aliud, quam limites seu superficies corporum. Sed hi limites vel reales sunt vel ideales. Ergo et loca. Unde extrinsecus quidem locus *realis* est, si limites reales sunt h. e. si sunt corporum realium superficies, quae corporis contenti superficiem ambiunt tanguntque; sin autem limites sint corporum possibilium tantummodo superficies, quae corpus quoddam ambire concipiantur, is locus erit *idealis;* tales limites sunt illi, intra quos mundus esse concipitur. Est igitur locus idealis quodpiam spatium reale.

Locus autem intrinsecus *realis* est, si limites eius sunt reales; sunt vero reales hoc ipso, quod corpus adest, utpote cuius limitibus determinetur; *idealis* denique est, si limites sint ideales; sed hi ideales sunt, quando in spatio huiuscemodi limites imaginamur. Est igitur „ubi“ quoddam possibile.

Thesis 145.

Locus extrinsecus est locus proprie dictus, locus autem intrinsecus ipse est praedicamentum „ubi“.

Dem. 1. Communem loquendi consuetudinem nomen *loci* soli extrinseco loco imponere constat. Quoties enim cunque quiddam „in loco esse“ dicimus, de „receptaculo locati“ unice cogitare consuevimus. Itaque „esse in loco“ proprie significat relationem ad aliud, quod a re locata distinguatur eamque simul contineat veluti

„vas et continens.“ Quoniam igitur „esse in loco in proprietate locutionis dicit habitudinem ad rem continentem et distinctam, *proprie locus* non dicetur de ipso ubi, sed de loco *extrinseco* vel proprio vel communi“[1]).

2. „Mihi, ait Suarez, verum videtur, locum extrinsecum, ut sic, non pertinere ad hoc praedicamentum „ubi“ proprie et dircete“. Praedicamentum namque „ubi“ omnes dicunt esse quodpiam *acidens*. Jam vero locus extrinsecus, utpote superficies corporis ambientis, profecto non est accidens corporis, quod ambit, „quia nec vere afficit nec immuatat tale corpus, sed solum extrinsece adiacet ac denominat“. Accedit, quod locus extrinsecus primo quidem considerari queat, quatenus est „mensura extrinseca locati“; sed sic spectatus ad praedicamentum quantitatis reduci debet. Deinde considerari potest quoad relationes, „quae inter ipsum et locatum resultant“; sed hae relationes referendae sunt ad praedicamentum relationis. Tum considerare potest, prout est „quaedam extrinseca forma locati, quae videtur esse propria ratio eius“; sed sic spectatus „videtur habere eandem denominationem, quam habet habitus respectu hominis vestiti“. Denique consideari potest, quatenus est „terminus extrinsecus“; et sic „proprie nullius est praedicamenti, quia sub ea ratione non habet rationem formae afficientis, sed tantum termini extrinseci, ultra quem alterius corporis quantitas non diffunditur, quae est ratio quaedam negativa“[2]).

Itaque relinquitur, ut locus intrinsecus sit praedicamentum illud, quod vocabulo „ubi“ designare solent. Et sane tria in quolibet praedicamento internoscere licet; primum quidem est formale ac veluti abstractum seu ipsum accidens, quod tanquam forma subiectum afficiat; alterum est subiectum ista forma determinan-

[1]) Suarez l. c. sect. 2. n. 5; cf. n. 9.

[2]) Id. ib. n. 10.

dum; tertium est compositum vel concretum ex utroque existens. Jam vero si haec ad quaestionem nostram transferimus, formale ac veluti abstractum est ipsum „ubi“ vel „ubicatio“, ut aiunt; subiectum est corpus; concretum est illud, quod veteres „ubicatum“ vocant[1]). Nihil ergo impedit, ne dicamus, locum intrinsecum esse illud praedicamentum, quod vocabulo „ubi“ designatur et novem accidenium categoriis ab Aristotele adnumeratur.

Scholion. Magna est controversia inter scholasticos de distinctione „ubicationis ab ubicato.“ Ubicatio, spectata vi sub hac voce subiecta, non potest esse aliud, quam id, quo res denominationem intrinsecam *τοῦ ποῦ* (ubi) sive quo suam quaelibet res praesentiam eamque limitatam habet. Unde et ubicationem scholastici nuncuparunt locum intrinsecum. Est igitur „res ubicata“ seu „ubicatum“ nihil aliud, quam res sub ratione limitatae prasentiae spectata. Itaque „ubicatio ab ubicato“ aliter non distinguitur quam intrinsecus denominans distinguitur ab intrinsecus denominato seu intrinsecus determinans ab intrinsecus determinato. Et sane corpus (de corpore enim hoc loco quaerimus) sub intrinseca denominatione *τοῦ ποῦ* consideratum sive sub ratione limitatae praesentiae spectatum necessario quandam spatii possibilis partem hoc ipso implere atque adeo hoc ipso „ubicatum“ intelligitur; nam non solum hoc ipso in loco intrinseco reali est, sed etiam in loco extrinseco ideali. Quodsi demum alia corpora istud corpus sic praesens ambire realiter et circumscribere concipiamus, hoc ipso pari necessitate est in loco extrinseco reali seu in loco simpliciter et proprie dicto nec tamen ideo praecise *in se* ulla ratione afficitur nec immutatur, quandoquidem superficies corporis ambientis „solum extrinsece adiacet ac denominat“.

---

[1]) Id ib. sect. 1. n. 22. et. sect. 2. n. 9.

Thesis 146.

Ut duplicem existendi in loco modum, sic duplex quoque „ubi“, circumscriptivum alterum, alterum definitivum distinguimus.

Dem. 1. Circumscriptive in loco existere dicunt, quod totum toti loco et secundum diversas sui partes diversis loci partibus respondet. Talis igitur existendi modus postulat, ut, quod in loco sit, „loco commensuretur“ [1]). Bene autem *circumscriptive* in loco esse dicitur, quoniam „adplicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis“ [2]) et proinde a superficie ambiente circumscribitur vel circumscribi potest, prout vel loco reali vel ideali loco consistit.

Definitive in loco esse dicitur, quod hic est et non alibi vel „ita est in uno loco, quod non est in alio“ [3]). Quoniam autem quod hac ratione in loco est, „non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis“ [4]) nec generatim „secundum contactum dimensivae quantitas“, totum est in toto loco et totum in singulis eius partibus, nec tamen extra eum est vel saltem non est extra ea loca, in quibus esse dicitur.

Duplex igitur existendi in loco modus hoc pacto recte distinguitur [5]).

2. Modus existendi in loco, qui rei cuidam convenit, ex „ubi“ rei conveniente pendet, utpote quod sit ratio, cur res sit vel esse possit in loco. Ut igitur ille modus est duplex, sic quoque hoc „ubi“ duplex est, nimirum circumscriptivum vel definitivum. Paulo

---

[1]) S. Thomas 1. p. qu. 52. a. 2.
[2]) Id ib. a. 1.
[3]) Id. ib. a. 2.
[4]) Id. 3. p. qu. 76. a. 5. ad. 1.
[5]) Cf. Suarez l. c. sect. 6. n. 2.

secus, quale est cuiuspiam rei „ubi“, tale est esse, quo est vel esse potest in loco. Qua ergo ratione hoc esse in loco dividitur, eadem quoque dividitur „ubi“, utpote huius esse ratio.

Scholia. 1. Ratio, cur *substantia* corporea in loco *extrinseco* sit, repetenda est ex *quantitate*. Per quantitatem enim suam finitam apta constituuntur corpora, „ut circumscribi possint et extrinseca superficie terminari, quantum est ex se; nam substantia sola, quantitate carens, quum penetrabilis sit cum quacumque quantitate, nec contingi potest physice nec contineri extrinseca superficie“. Ut igitur locus extrinsecus, quippe actualiter locans et continens, est ratio formalis „essendi in loco“, sic ratio formalis, „quae ex parte subiecti se tenet et constituit illud capax talis loci“, est quantitas finita. Item si quaeritur de loco intrinseco seu de „ubi“ proprie dicto, id aut circumscriptibile est aut definitivum, ut diximus. Substantia igitur corporea *circumscriptibile alicubi* est ratione solius quantitatis, quatenus videlicet „*aptitudinem* naturalem et *necessitatem* sic existendi habet a sola quantitate“, quamvis ratio, cur *actu* sit alicubi, sit ipsum eius „ubi“. Itaque formalis ratio, cur *capax* sit substantia circumscriptibile seu quantitativo modo alicubi essendi, iterum sola est quantitas; formalis ratio, cur *reapse* sit alicubi, est ipsum eius „ubi“.

Quoad modum autem existendi alicubi definitive, quo hic est et non alibi seu praesentiam ad certum spatium definitam habet substantia, hunc „modum essendi“ ex eo habet substantia, quod sit *entitas finita* in rerum natura existens; talis igitur modi seu talis praesentiae capax non constituitur per quantitatem. Unde et angeli per suam substantiam capaces sunt „modi existendi alicubi“[1]).

---

[1]) Suarez l. c. sect. 5. n. 6. sq.

2. Sed fortassis quispiam dixerit, „ubi“ substantiae corporeae, quoniam ratione solius quantitatis circumscribi et superficie extrinseca contineri possit aptumque ad hoc constituatur, per sese circumscriptivum non esse. Ad hoc, ait Suarez, duobus modis responderi posse[1]). Ac primo quidem „omne ‚ubi‘ rei materialis comprehenditur sub ‚ubi‘ circumscriptivo“. Talis enim substantia, licet unice beneficio quantitatis commensuretur loco, naturaliter tamen postulat, ut „media quantitate“ habeat illam extensionem in ordine ad locum. Quodsi divinitus fieret, ut talis substantia alicubi sine quantitate existeret, nihilo tamen minus haberet „ubi“ circumscriptivum, non actu quidem, sed aptitudine et necessisate naturae. Deinceps responderi potest, substantiam corpoream quantitate spoliatam alicubi praesentem esse non circumscriptive, sed definitive. Neque enim circumscriptive vel circumscriptibile aliquid alicubi esse dicere solemus nisi ab externa superficie vel circumscribatur vel circumscribi possit. Itaque substantia quantitate spoliata, ratione cuius unice circumscribi potest, circumscriptive vel potius circumscriptibile alicubi praesens non est, ergo definitive. Ex quo sine negotio intelligitur, duplex „ubi“ definitivum distinguere nos debere, alterum, quocum extensio partium in ordine ad locum pugnet, alterum, quod extensionem partium in ordine ad locum postulet. Quorum alterum est diciturque „ubi“ *spirituale*, alterum „ubi“ corporeum, quod ad substantiam quantitate debita spoliatam refertur.

3. Quaeri potest, utrum mirabilis illa corporis Christi Domini in Eucharistia praesentia ad hoc praedicamentum „ubi“ pertineat. Pertinere respondet Suaraz[2]). Sed posset aliquis nobis occurrere, illam, aiens, miran-

[1]) Ib. sect. 6. n. 4. sq.
[2]) Ib. n. 6.

dam praesentiam nec circumscriptivam esse, quoniam „Christus non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis“[1]), nec definitivam, quoniam hoc corpus est *hic* ac *simul alibi*, id quod cum definitiva praesentia pugnet. Respondemus, praesentiam *definitivam* in universum dicere nos posse illam, *quae sit sine extensione partium in ordine ad spatium*, qua quidem res tota in toto et tota in singulis partibus sit, nec tamen ubique. Et haec praesentia vel est „connaturalis subiecto vel supernaturalis“; vel secus: talis est, „quae natura sua est definita ad unum limitatum ubi“, aut talis est, „quae non habet ex se tantam limitationem, quamvis non sit immensitas“. Et hanc, quam sive „supernaturalem“ sive „ad unum limitatum ubi non definitam“ diximus, saramentalem praesentiam corporis Christi esse, probabiliter existimare licet.

4. Postremo praesentiam divinam ad praedicamentum „ubi“ non pertinere, cuique liquet[2]). Immensa enim

---

[1]) S. Thomas 3. p. qu. 76. a. 5. ad 1. Oppido sane inter se differunt praesentia haec sacramentalis et praesentia corporis naturalis. Primo vi praesentiae naturalis corpus ita per locum diffusum existit, ut quodvis aliud corpus pari ratione in loco existens expellat ex loco a se occupato; sed non ita praesentia sacramentalis. Deinde praesentia naturalis est circumscriptiva; iterum non ita saramentalis, quoniam Christi corpus totum est in quolibet fragmento. Denique praesentia illa naturalis duplicem includit extensionem, alteram quoad subiectum, alteram quoad spatium seu locum; contra sacramentalis praesentia posteriori extensione caret; unde et corpus Christi quoad se quidem divisibile est (quo differt a substantia spirituali), minime vero quoad spatium. Eo autem, quod corpus Christi sit in toto symbolo atque in singulis symboli partibus ad instar spiritus existit in hoc sacramento, sed tamen divisibile est quoad se, ut diximus, et sic eius existendi modus et existendi modus spiritibus proprius inter se differunt. Cf. Hurter, Theol. Dogm. Compend. III. n. 411. edit. alt.

[2]). Cf. Suarez l. c. n. 7.

Dei praesentia non est accidens sive modus substantiae divinae, sed ipsa Dei substantia, secundum quam totam est ubique. Neque ergo circumscriptive est in loco extrinseco neque circumscriptivum vel circumscriptibile habet „ubi“, quum quantitatem, triplicis scilicet istius essendi modi rationem, respuat divina substantia, neque etiam definitive alicubi est, quum entitatem finitam, nempe huiusmodi essendi rationem, non habeat ac per suam infinitam entitatem sit ubique. Unde S. Thomas, Deus, inquit, non est in loco „neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique“[1]), h. e. ex sese aptus est citra omnem mutationem „esse intime in quovis loco“[2]).

Thesis 147.

Non modo corporibus „ubi“ intrinsecum, verum etiam spiritibus proprie dictum „ubi“ intrinsecum adsignari debet, quod ut ab illo hinc admodum diversum est, sic inde eidem haud dissimile existit.

Dem. Ex iis tantum, quae quoad res corporeas nobis satis sunt nota, per analogiam ad spiritualia pervestiganda progredi valemus. Jam vero

1. Vix cuiquam in dubio esse poterit, quin spiritus per substantiam suam rei corporeae intime praesens esse possit nullo interiecto intervallo. Est enim Deus, supremus ille quidem spiritus, toti universo per totam substantiam suam intime prasens; sed et anima, infimus spiritus, toti corpori per totam suam substantiam intime est praesens, alioquin realis eius cum corpore unio frustra intelligere conaremur. Hanc demum prae-

[1]) 1. p. qu. 52. a. 2.
[2]) Suarez l. c. sect. 4. n. 37.

sentiam sine intervallo dirimente concipi posse, inde satis intelligitur, quod spiritus, utpote quantitatis expers, eo careat, quo unice corpus ex loco suo corpus expellat. Stat igitur sententia, spiritum per suam substantiam rei corporeae, nulla interposita distantia, intime praesens esse posse[1]).

Atqui ista quidem praesentia, si tamen de spiritu creato agatur, nequit esse *infinita*, sed indubie est *terminata*. Nam „posse esse praesens“ sane perfectio est. Sed nulli creaturae convenit perfectio infinita. Ergo illud „posse esse praesens“, quod spiritui facto convenit, infinitum non est, adeoque terminatum est. Ut enim Deus sine fine huius universi fines dimovere posset, nec tamen unquam mundum infinitum crearet, sic quoque praesentiam sine fine perfectiorem cuidam spiritui contribuere posset, nec tamen unquam immensitatem cum eo communicaret, ita nempe, ut iam nihil sit nec esse possit, cui necessario non sit praesens. Itaque cuilibet spiritui creato limitata praesentia convenit[2]).

Atqui limitata haec praesentia aliud non est, quam iste *internus essendi modus*, de quo superius diximus, vi cuius quidquam *alicubi*, sed non simul *alibi* sit, ideoque praesentia limitata arguit indubitate „ubi“ intrinsecum.

Sed inde id quoque sequitur, ubi spiritus sit, ibi suo modo et corpus esse *posse*, cui sit praesens. Atqui ubi corpus esse *potest*, id dicimus spatium absolutum. Ergo spiritus intra spatium absolutum atque adeo alicubi est et sic demum „ubi“ intrinsecum necessario habet.

Adde, quod spiritus capax est mutationis praesentiae suae respectu corporum, quibus praesens est ac

[1]) Cf. Suarez l. c. disp. 51. sect. 3. n. 8.
[2]) Id. ib. n. 10.

proinde capax est *motus localis*, quacumque demum is fiat ratione. Id vero postulare „ubi“ intrinsecum, inde liquet, quod mutata praesentia alibi sit praesens nec porro ibi, ubi erat. Quoniam autem S. Thomas angelos „moveri localiter“ defendit, his quidem „ubi“ intrinsecum non potuit sane non adsignare.

Nemo tandem negaverit, spiritum agere posse in quoddam corpus. Quoniam autem „actio in distans“ secum pugnat, spiritus praesens esse debet corpori, in quod agit. Haec denique praesentia requirit ipsum „ubi“ intrinsecum. Ex quo illud etiam consequitur, „ubi“ intrinsecum spirituale ab operatione aliqua spiritus in corpus non pendere. Ex quo itidem sequitur, spiritum, quem Deus ante mundum conditum creasset, proprium verumque „ubi“ intrinsecum habuisse, quoniam hoc „ubi“ ex corpore existente non pendet.

2. Quale denique sit istud „ubi“ intrinsecum spirituale, si cum „ubi“ corporeo comparatum fuerit, elucebit.

Est igitur „ubi spirituale immateriale; corporeum autem est materiale.“ Vi enim corporei „ubi“ subiectum in ordine ad locum ita extensum existit, ut totum in toto et pars in parte spatii, quod occupat, situm sit; e diverso vi „ubi“ spirtualis subiectum indivisibiliter ita praesens sistitur, ut non ratione partium, quum simplex sit, sed ratione sui totum sit in toto, ad quod refertur, spatio totumque in singulis huius partibus. Item „ubi“ corporeum“ per se expellit ex eodem spatio quodvis corpus naturaliter extensum; e contra „ubi“ spirituale natura sua non excludit ex eodem spatio aliud quoddam „ubi“ sive corporeum sive spirituale.

Altera tamen ex parte inter sese conveniunt. Ut enim „ubi“ corporeum superficie corporis ambientis

---

[1]) Cf. 1. p. qu. 9. a. 2; qu. 53. a. 1. sq.

circumdari essensialiter non poscit, sic quoque „ubi“ spirituale absente spatio reali perdurat. Esto enim divinitus ad nihilum redigi corpus, cui angelus intime praesens exstiterat; restituat iam Deus corpus sitque ibi, ubi antea erat; sine dubio angelus aeque huic corpori praesens iam existit, sicut et antea. Sed angelus corpori cuidam praesens esse non potest, quin habeat proprium „ubi“ intrinsecum. Quoniam ergo hoc „ubi“ peremto corpore ideoque spatio reali absente perstitit idem, manifesto essentialem relationem ad spatium non habet, siquidem hoc quoque absente ipsum perduret. Verum quidem est, praesentiam spiritus, quatenus scilicet alicui corpori per substantiam suam intime est praesens, referri ad aliud ac proptera esse relationem; sed tamen eadem praesentia potest etiam *absolute* spectari, quatenus nimirum est fundamentum istius quidem relationis et sic spectata est aliquid absolutum non modo in corpore, sed etiam in spiritu. Sed tale fundamentum arguit „ubi“ intrinsecum, quod adeo et ipsum absolutum quoddam est et, prout tale est, essentialem respectum ad spatium non includit.

Sicut denique si non exstaret nisi unum corpus, hoc quidem necessario haberet „ubi“ sibi conveniens, cuius quippe ratio foret limitata eius extensaque entitas, ita et spiritus modo sibi congruente suum haberet „ubi“, etiamsi solus existeret. Sed tamen neque illud neque hoc „ubi“ a nobis aliter explicare potest, quam respectu spatii imaginarii, quamvis haud difficulter intelligamus, istud corpus unum et unum hunc spiritum citra respectum ad rem quandam suum utrumque habere „*ubi*“ *reale*[1]).

---

[1]) Cf. Suarez l. c. sect. 4.

Thesis 148.

Ut spiritus ob solum suum „ubi“ intrinsecum in loco extrinseco non est, sic quoque posito corpore positoque ex parte spiritus contactu, quem dicunt, virtutis, per analogiam tantum in loco extrinseco spiritus esse dicitur.

Dem. 1. Quamquam spiritus ab solum suum „ubi“ intrinsecum pro sua parte magis minusve ab aliis rebus distare, pluribus paucioribusve rebus praesens esse potest atque adeo heic aut ibi esse iure dicitur (quoniam ista adverbia loci per se relationem ad rem extrinsecam non exprimunt): nec tamen ob solum suum „ubi“ intrinsecum „esse in loco“ spiritus dici potest. Quodsi enim ne corpus quidem ob solum suum „ubi“ intrinsecum „esse in loco“ proprie dici potest, multo magis id ipsum quoad spiritum negare debemus, quia corpus vere ac proprie a re extrinseca contineri saltem *potest*, id quod cum spiritu pugnat.

2. Nemini mirum videri potest, quod „graves viri“, imo et Stagirita, quem Boëtius est secutus, posuerint, „incorporalia non esse in loco nisi metaphorice vel aequivoce“[1]). Et sane primo spiritum alicubi existentem, ubi corpus non sit, dici non posse „esse in loco“, quilibet fateatur necesse est. Praeterquam enim quod ob solum suum „ubi“ intrinsecum tunc quidem diceretur „esse in loco“, profecto ut possit dici „esse in loco, postulat ante omnia rem extrinsecam, quae possit eius locus esse; haec autem deesse ponitur.

Posito deinceps corpore ibi, ubi est spiritus, qui adeo corpori intime sit praesens, nec dum spiritus „esse

[1]) Id. ib. n. 24. et. n. 25.

in loco" dici potest. Neque enim corpus propterea, quod ei spiritus intime sit praesens, est dicique potest locus ipsius, nam nulla excogitari potest ratio, cur locus eius dicatur; quamvis enim, ait Suarez, tunc quidem „res extrinseca adsit, tamen est *mere concomitanter* et sine ulla habitudine inter angelum et ipsam, quae possit fundare aut propriam aut proportionalem denominationem loci, et ideo tunc extrinsecum corpus non potest habere rationem loci" (l. c.). Ceterum multo magis spiritus posset dici locus corporis, si corpus dicendum tunc quidem foret locus spiritus, praesertim quod ratio propinquitatis utrimque sit par et insuper spiritus semper „ut continens, non ut contentum" considerari debeat, si de loco eius quaeratur[1]), quamquam „nostro modo loquendi", ut scribit Suarez, spiritus corporibus praesentes *in his* esse dicuntur, sicut angelos *in coelis esse* dicimus, sed tamen hisce loquendi formulis minime „formalen habitudinem loci", verum *praesentiam* tantum in spatio reali exprimimus, quod tanquam aliquid „potentiale" atque ab angelo determinatum concipimus (l. c.).

Tandem posito corpore simulque posito ex parte spiritus contactu virtutis sive posita simul „adplicatione virtutis angelicae", ut loquitur S. Thomas, ad istud corpus, spiritus dici quidem iam potest „esse in loco", sed vero „non eodem modo" atque corpus. Et haec quidem S. Thomae est sententia[2]). Ponit enim S. Thomas, „corpus esse in loco, *circumscriptive*, quia commensuratur loco, angelum autem non circumscriptive, quum non commensuretur loco, sed *definitive*, quia ita est in uno loco, quod non in alio". Quod exponens „angelus, inquit, et corpus *non eodem modo* sunt in loco"; etsi enim et angelo „convenit esse in loco,

---

[1]) S. Thomas I. p. qu. 52. a. 1.

[2]) Ib. a. 1; a. 2; a. 3.

aequivoce tamen dicitur angelus esse in loco et corpus". Corpus enim, pergit exponere, „est in loco per hoc, quod adplicatur loco secundum contactum *dimensivae quantitatis*, quae quidem in angelis non est, sed est in eis *quantitas virtualis;* per adplicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum *qualitercumque* dicitur angelus esse in loco corporeo". Unde tamen „non, inquit, oportet dicere, quod angelus commensuretur loco vel quod habeat situm in continuo, hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva; similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco, nam substantia incorporea *sua virtute contingens corpoream continet ipsam et non continetur* ab ea; anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta, et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo." Itaque omne ens factum existit in spatio seu limitatam habet praesentiam, quia nullum ens factum est immensum i. e. per totam suam substantiam ubique praesens, sed terminatam habet quantitatem sive dimensivam sive virtualem. Jam vero quantitas corporis est quantitas extensa ac dimensiva et, quia per hanc est in spatio, totum est in toto loco et quoad partes in partibus loci a se occupati. Contra autem quantitas spiritus est quantitas virtualis seu virtutis, qua, ut dicit S. Thomas, „contingit rem corpoream" „secundum quod adplicat suam virtutem ad corpus" et sic „est in loco per adplicationem virtutis suae ad locum" h. e. in loco est, quatenus intra ipsum operatur. Ut igitur corporis limitatio, qua ad certum spatium redigitur, eo se nobis ostendit, quod ultra hoc spatium non possit sese extendere, sic eadem spiritus limitatio quoad spatium ex eo cognoscitur, quod certam determinatamque circa istud spatium habeat „activitatis sphaeram", ut veteres loquuntur, h. e. quod exercere non possit virtutem suam in id, quod ultra ipsum porrigitur.

Et inde intelligitur, spiritum in suo loco tanquam vase inclusum non esse, sicut corpus loco circumscribitur suo, imo vero sua virtute amplecti et continere omne corporeum eo loco inclusum „per modum continentis perfecti“, ut ait S. Thomas[1]), ita ut totum spatium, ad quod virtutem suam adplicat, tametsi plura ibi corpora intervallis separata existant adeoque plura sint loca, veluti unus eius locus debeat considerari: „Totum illud, ait S. Thomas, cui immediate adplicatur virtus angeli reputatur ut unus locus, licet non sit continuum“[2]). Neque enim, siquidem „angelus est virtutis et essentiae finitae“, ad omnia se extendere potest, sed ad „aliquid unum“ ac determinatum; „unde quum angelus sit in loco per adplicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno tantum loco“[3]). Jam vero ex his omnino efficitur, angelum, quamvis adplicita ad corpus virtute sua „in loco esse“ dicatur, alio tamen modo, quam corpus „in loco esse“.

3. Spiritum igitur *per anologiam* tantum „in loco esse“ ponimus. Quae quidem analogia inter „esse in loco“, quod corpori convenit, et „esse in loco“, quod spiritui convenit, ex ea ipsa analogia pendet, quae inter quantitatem dimensivam seu molis et quantitatem virtualem sive virtutis intercedit. Ut igitur corpus per quantitatem molis ita est in loco, ut ab eo per contactum quantitativum contineatur, sic spiritus ita est in loco, ut eum contactu virtutis contingat[4]).

---

[1]) Ib. a. 3.

[2]) Ib. a. 2.

[3]) Id. ib.

[4]) Magna est discaptatio hinc inter S. Thomae, inde inter Scoti sectatores, utrum angelus „sit in loco per operationem“ an „per substantialem praesentiam“ (cf. Suarez l. c. sect. 4. n. 20.). Potest haec opinionum diversitas ad concentum adduci; nam si illi de loco extrinseco, hi autem de „ubi“ cogitant, „dicunt quidem diversa

Cuius quidem rei ratio metaphysica eaque ultima hisce comprehenditur. Omnes res factae conditionibus spatii subiiciuntur, quatenus „secundum magnitudinem in spatio“ finibus circumscribuntur. Fundamentum huius conditionis est positiva quaedam perfectio, nempe ipsum „*esse praesens*“. Quae tamen perfectio quum limitata sit, hinc est, cur res factae conditionibus spatii subiiciantur. Sicut insuper omne positivum, quod cum negativo coniunctum reperitur in ente relativo, in ente absoluto esse debet eo, quo fieri id potest, modo et quidem tanquam in supremo principio ultimaque eius ratione, ita in ente absoluto non potest non esse *praesentia infinita* ac prorsus *interminabilis*, quae ultima est ratio, cur extra Deum ulla sit et esse possit praesentia. Ut ergo infinitum esse divinum ultima est ratio, cur extra se sit quoddam esse finitum, ita infinita Dei praesentia ratio est ultima, cur extra se sit finita quaedam praesentia.

Scholion. Sunt, qui spiritibus „ubi“ proprie dictum convenire pernegent, opinantes scilicet, quae in loco proprie esse nequeant, his quoque „ubi“ proprie dictum convenire non posse[1]). Dicunt igitur primo, „ubi“ postulare intrinsecam quantitatem et extensionem; nam esse alicubi idem esse atque occupare spatium vel potius constituere spatium reale; ast corpora tantummodo spatium occupare eo scilicet, quod corpus a

non tamen contraria, nisi fortasse in verborum contentione“ (id. ib. n. 26.). Opposita tunc enimvero tenerent, si prioris sententiae denfensores vel „ubí“ intrinsecum spirituale negarent vel non concederent nisi „ubi“, quod in denominatione extrinseca consistat vel demum arbitrarentur, „ubí“ spirituale intrinsecum ex actuali exercitio virtutis angelicae in corpus pendere; dum e contrario posterioris sententiae patroni „ubi“ intrinsecum spiritibus conveniens ita declarare vellent, ut ipsum quidem sit ratio sufficiens, cur spiritus dici queat in alio, tanquam in loco esse.

[1]) Sunt isti quidem Thomistae, quos citat quorumque argumenta excutit Suarez l. c. sect. 3. n. 2. et sect. 4. n. 27.

corpore ex eodem spatio expellatur; sed ista in spiritum non cadere adeoque spiritum non habere „ubi“ intrinsecum.

At vero „ubi“ corporeum et circumscriptivum postulare quantitatem et extensionem dimensivam concedimus; contra „ubi“ spirituale et definitivum sive hanc sive illam postulare negamus. Item si spatium reale dicitur illud, quod actu habet partes reales et dimensiones quantitativas (nam tale spatium proprie dumtaxat spatium reale nominatur et est), negamus, „ubi“ *ut sic* replere sive constituere spatium reale, quandoquidem solum „ubi“ *circumscriptivum* sive *quantitativum* tale spatium constituat; sin autem spatium reale laxiori quodam sensu sumatur, tunc quidem spatium impleri dicitur vel *quantitative* vel *praesentialiter*; praesentialiter vero spatium eo repleri dicitur, quod aliquid ibi adsit, ubi corpus adest potestve adesse; hoc tandem modo „ubi“ spirituale intrinsecum *replere spatium* concedimus.

Dicunt deinde, spiritus, si haberent „ubi“ quoddam ex se, distantiam quoque habere et situm; distantiam autem et situm sine quantitate intelligi non posse.

Quod situm adtinet, negamus quod ponitur ab adversariis; situs enim est ordo partium in loco, ergo est certus quidam *modus* ipsius „ubi“ corporei, ortus scilicet ex determinata partium ubicatione. Quod distantiam inprimis concedimus, hanc citra respectum ad extensionem quantitativam a nobis intelligi, consequenter explicari non posse. Nihilominus haud difficulter adsequimur, distantiam *ut sic* nec respectu rerum, quae distare dicuntur, nec respectu intervalli interiecti postulare *istam extensionem*. Etenim spiritus distantiae sive a corpore sive ab alio spiritu capax est ex se, quatenus ex se potest esse alterum extremum distantiae realis et quatenus fundamentum est relationis illius, quae, ubi primum est positum extremum alterum, existit. Intervallum autem interiectum ex se pariter non requirit

extensionem dimensivam; nam duorum spirituum ob suum cuiusque „ubi“ intrinsecum alter ad alterum realiter referri posset ratione distantiae, et licet actu nihil inter eos sit interpositum, posset tamen citra utriusque mutationem corpus inter eos interponi. Potest igitur inter spiritus ex sese *distantia* adesse sine ulla reali quantitate inter eos actu interposita; quam ut explicemus, spatium imaginarium, quod scilicet quantitate impleri possit, satis est.

Possit denique quisquam subtiliter quarere, „in quonam“ fuissent spiritus, quos Deus ante mundum conditum potuisset creare. Nihil enim se sistit, „in quo“ potuissent esse; hinc nec „ubi“ intrinsecum eis competere videtur.

Respondet Suarez, „esse aequivocationem in illo verbo *esse in*“[1]). Dandum enim est, nos spiritum *ad corpus referentes* hac expressione „esse in“ respicere quoddam, „in quo“ spiritus sit. Quando autem spiritum alicubi existentem, ubi corpus non est, consideramus, eadem expressione nullam spiritus ad corpus relationem, sed eam simpliciter existendi rationem notamus, qua citra omnem sui mutationem spiritus praesens esse possit corpori, dummodo adsit. Talis autem existendi ratio actu convenit omni spiritui finito, e diverso ea, quam diximus, relatio, ista expressione „esse in“ significata, non actu quidem, sed aptitudine eidem convenit. Itaque spiritus aute mundum conditum productus non habet quidem „in quo“ sit *actu*, quoniam corpus deest, habet autem „in quo“ sit *aptitudine*. Utrumque autem arguit „ubi“ intrinsecum.

---

[1]) L. c. n. 35.

Quaestio sexta.

De relatione.

Thesis 149.

„Propria relationis ratio in eo consistit, quod est ad alterum“[1]).

Dem. Quoniam plena relationis intelligentia ad rerum humanarum atque etiam divinarum consequendam notitiam plurimum confert, haud mediocrem operam curamque in relationis notione exponenda veteres consumsere. Et vero credimus, in divinis esse *relationes*[2]), pariterque scimus, universas res ad Deum, utpote supremum huius universi conditorem rectoremque, *referri*, ac denique experimur, nos rerum causas, quibus cognitis veram demum scientiam tenemus, ex effectibus quam plurimum intelligere, quod, ut recte fiat, accuratam sane relationis postulat cognitionem.

Sed tamen altera ex parte relatio, ut scribit S. Thomas, „imperfectissimum esse habet“[3]) atque, ut idem

[1]) S. Thomas cont. gent. IV. 14.

[2]) Quum de ralatione, quae est *accidens*, hoc loco disseramus, nullam amplius divinarum relationum movebimus mentionem, quoniam „relatio in divinis non est *sicut accidens* inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia“. S. Thom. I. p. qu. 29. a. 4.

[3]) Cont. gent. l. c.

Averroem sequens adnotat, „est debilioris esse inter omnia praedicamenta“; quin etiam „quidam putaverunt, eam esse ex secundis intellectibus“ ita, ut „non sit in rebus extra animam“; verum his quidem optime Aquinas respondet, „si, inquiens, relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* (πρός τι) unum genus praedicamenti[1]“).

Itaque quadruplex „esse“ in universum distinguere licet. Primum est „*esse a se*“, quod adeo nulla ratione est „esse ab alio“ neque in „ullo alio esse“, et hoc est *esse divinum;* alterum est esse non a se, sed *per se*, quod ita est ab alio, ut non sit in alio tanquam in subiecto, et hoc est *esse substantiae creatae;* tertium est nec a se nec per se, sed *in alio esse* tanquam in subiecto, et hoc est *esse accidentium* generatim; quartum est esse, quod non tantum ab alio est et in alio, sed etiam *ad aliud* tanquam ad terminum, et hoc est *esse relationis*[2]). Habet ergo relatio esse ad aliud et propria eius ratio consistit in eo, quod habet esse ad aliud sive „quod est ad alterum.“

Paucis idem potest ad hunc modum exponi. „Ratio specifica relativi, ut ait S. Thomas, consistit in hoc, *quod ad aliud se habet*“[3]). Sed si „ad aliud se habere“ est ratio formalis subiecti concreti, quod dicitur *relativum*, forma abstracta seu *relatio* non potest esse aliud, quam σχέσις vel ut Scholastici hanc vocem vertunt, „*habitudo unius ad aliud*“, vel „respectus ad alterum“ vel demum „ordo ad alterum“[4]). Ergo proprium relationis esse consistit in habitudine ad alterum seu „propria ratio relationis consistit in eo, quod est ad alterum“.

---

[1]) De pot. qu. 7. a. 9; cf. in 1. dist· 26. qu. 2. a. 1. sol.

[2]) Maurus II. qu. 53.

[3]) 1. p. qu. 32. a. 2.

[4]) Id. in. 4, dist. 27. qu. 1. a. 1. sol; ib. dist. 24. qu. 1. a. 1. sol. 2. ad 4; 3. p. qu. 34. a. 2. ad. 4; cont. gent. l. c.

Unde id quoque sumimus, ad omnem relationem tria convenire; primo quidem *subiectum* sive *relatum*, illud nempe ens, quod ad alterum referatur; deinde *terminus* sive *correlatum* illud nempe ens, ad quod aliud referatur; denique *fundamentum* sive *principium*, secundum quod videlicet unum ad alterum habitudinem dicat, seu *rationem*, cur unum ad alterum referatur. Sic ubi relationem similitudinis adesse dicimus columbam inter et cygnum secundum albedinem, columba est subiectum, cygnus terminus, albedo est fundamentum.

Thesis 150.

„Ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud, in quo est, sed secundum comporationem ad aliquid extra"[1]).

Dem. Quoniam relatio consistit in habitudine unius ad alterum atque adeo habet *esse ad aliud*, manifesto ratio propria relationis non exprimit, ut pleraque praedicamenta, simpliciter *quoddam inesse*, sed exprimit *quoddam esse respiciens aliud* seu *quoddam esse ad aliud*, quod est vel concipitur extra subiectum, in quo est relatio. Et enim „nihil prohibet, aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens"; ac proptera praedicamentum proprie dictum *ad aliquid*, licet „non significetur ut inhaerens, tamen oportet, ut sit inhaerens"[2]). Eo igitur *πρός τι* ceteraque accidentia inter se differunt, quod haec fere sint „accidentia in subiecto remanentia", illud autem non significet „ut in subiecto manens", sed „ut in transitu quodam ad aliud"[3]).

---

[1]) S. Thomas I. p. qu. 28. a. 2.

[2]) Id. de pot. qu. 8. a. 2.

[3]) Id. ib. qu. 7. a. 8.

Paulo secus ita res potest exponi. Relationes „*secundum quod relationes sunt*“, potius sunt „adsistentes“, quam „intrinsecus affixae“, quia significant „respectum quodammodo contingentem rem relatam“, sed tamen „prout ab ea tendit in alterum“. E contrario relatio „*secundum quod est accidens*“, „sic est inhaerens subiecto et habens esse accidentale in ipso“[1]). Itaque relatio, „in quantum accidens est, habet, quod sit in subiecto“, sed „in quantum est relatio vel ordo“, habet „quod ad aliud sit, quasi in aliud transiens et quodammodo rei relatae adsistens“[2]).

Unde relationi ac reliquis accidentibus commune est „inesse“, „ratio enim accidentis est inesse“, relationi autem proprium est, referre subiectum, in quo est, ad aliud. Et sane „in quolibet novem generum accidentis est duo considerare, quorum unum est esse, quod competit *unicuique* ipsorum, secundum quod est accidens, et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse; aliud, quod potest considerari in unoquoque, est *propria ratio uniuscuiusque* illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione (distinctis), utpote quantitate et qualitate, etiam *propria ratio generis* accipitur secundum comparationem *ad subiectum*, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae; sed *ratio propria relationis* non accipitur secundum comparationem ad illud, *in quo est*, sed secundum comparationem *ad aliquid extra.*“ Quibus omnino congruit quotidiani sermonis consuetudo; nam dicimus quidem, nivem esse albam, corpus esse extensum; e diverso dicimus, relationes adhibentes, Socratem esse filium Sophronisci, Sophroniscum esse patrem Socratis, Aristotelem esse similem Platoni etc.

---

[1]) Id. 1. p. l. c.

[2]) Id. de pot. qu. 7. a. 9. ad 7.

Thesis 151.

„Quae dicuntur *ad aliquid* significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa *natura rerum* . . et huiusmodi relationes oportet esse *reales;* aliquando vero est tantum in ipsa *adprehensione rationis*; et tunc est relatio *rationis*"[1]).

Dem. 1. Relatio est habitudo sive respectus unius ad alterum. Atqui hic respectus vel in ipsa natura rerum est vel in adprehensione mentis unum ad alteum comparantis. Si illud contingit, relatio est *realis*; sin autem hoc, non est nisi *logica* seu *rationis*. Namque si illud accidit, unum ad alterum secundum *rationem existendi* refertur, si alterum, secundum *rationem intelligendi*. De quo ita S. Thomas disserit. „In his, inquit, quae dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua *secundum rationem* tantum et non *secundum rem;* quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum *propriam rationem* significant aliquid *alicui inhaerens;* ea vero, quae dicuntur *ad aliquid*, significant secundum *propriam rationem* solum *respectum ad aliud*. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote *quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt* et invicem inclinationem habent, et huiusmodi relationes oportet esse *reales;* sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium (scil. centrum), unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea, quae dicuntur ad *aliquid*, est tantum *in adprehensione rationis conferentis unum alteri*, et tunc est *relatio ra-*

[1]) Id. ib. a. 1.

tionis tantum; sicut quum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus" (l. c.).

2. Quoniam relatio realis est ordo, quo unum ad alterum citra mentis operationem sese habet, puta pater ad filium, amicus ad amicum, quatuor ad hanc relationem constituendam requiruntur: a) *subiectum reale;* b) *fundamentum* in subiecto *reale*, nam relatio a fundamento suo ratione tantum distinguitur hinque realis esse non potest, nisi reale sit fundamentum; unde „relatio non habet *esse naturale* nisi ex eo, quod habet fundamentum in re"[1]; c) *terminum realem* et realiter *existentem*, nam „relatio realis exigit utrumque extremorum in actu"[2]; secus deesset, ad quod aliud realiter referatur (nisi forte agatur de relationibus, quibus intellectus ac voluntas ad suum obiectum sive existens sive possibile refertur); 4) fundamentum a *termino realiter distinctum*, quae distintio scilicet si defuerit, nec subiectum a termino realiter distinguetur nec adeo ulllus aderit realis unius ad alteum ordo. „Ad hoc autem, ait S. Thomas, quod aliqua habeant ordinem, oportet, *quod utrumque sit ens*, et *utrumque distinctum*, quia eiusdem ad se ipsum non est ordo, et *utrumque ordinabile ad aliud*"[3]).

Atqui ista quidem „in ipsa natura rerum" reperiri, in dubitatione nequit versari. Fuerunt quidem iamdudum ante Socratis aetatem philosophi, qui relationem esse „aliquid unum genus entium" atque „aliquid in rerum natura" esse negarent[4]), quos subinde tam veteres quam recentiores sceptici secuti sunt atque

---

[1]) S. Thomas in 1. dist. 26. qu. 2. a. 2. ad 4. Si quis fortasse dixerit, relationem, ut adsit, requirere comparationem extremi cum extremo; hanc autem *actione intellectus* fieri ac proptera relationem nullam esse *citra mentis actionem:* respondemus, in illa comparatione non consistere ipsum relationis *esse*, sed hoc *esse* ista quidem comparatione *cognosci*.

[2]) S. Thomas ib. a. 1. sol.

[3]) De pot. qu. 7. a. 11.

[4]) Id ib.

etiam Kantius. „Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur“[1]). Sed tamen, ut taceamus, sacra doctrina teste, in Deo esse relationes reales constituentes et distinguentes personas, cuique liquet, citra mentis cogitationem effectus ex sua quemlibet pendere causa, hominem homini esse similem et sexcentas alias „in rerum natura“ exstare relationes vere reales. Quod quidem quotidiani sermonis usus comprobat; omnes enim utuntur vocabulis *maioris*, *minoris*, *similis*, *aequalis*, *patris*, *filii* etc. Atqui his exprimuntur relationes non „in sola adprehensione rationis“, sed „in ipsa natura rerum“ exstantes, quibus nempe unum ad alterum secundum rationem existendi refertur.

Quem loquendi usum considerans triplex relationum realium genus Aristoteles distinxit et hac via celebratissimam illam quidem atque ab omnibus receptam relationum *divisionem* in scholas induxit[2]). *Primum* quidem eas complectitur relationes, quae fundantur „*in unitate et numero*“; accipit autem philosophus *unitatem* et *numerum* sensu laxiori, quatenus designant *conformitatem* ac *diversitatem*; nam quae *conformia* sunt, *unum* esse existimantur, prout sunt conformia, et quae *diversa* sunt, *plura* ideoque *in numeró* esse iudicantur. Ad relationes igitur, quae fundantur *in unitate* pertinet inprimis identitas, quae est „*unitas* plurium in entitate“[3]); huc deinceps pertinent *similitudo* et *aequalitas*, nam „similia sunt, ut scribit Aristoteles, quorum qualitas *una*, aequalia autem, quorum quantitas *una*“. Ad relationes vero, quae fundantur *in numero* pertinent *diversitas*, *dissimilitudo*, *inaequalitas* et relatio

---

[1]) Id. ib. Gilbertus Porretanus, Pictaviensis opiscopus († 1159) euisque sectatores „divinas relationes tantum *adsistentes* esse contendebant; conf. I. p. qu. 28. a. 2.

[2]) IV. (al. V.) metaph. c. 15.

[3]) Cf. supra p. 328.

„excedentis ad excessum", qua v. c. „duplum ad dimidium et triplum ad tertiam partem" refertur[1]). Quo genere spectato sane diversa sunt „in ipsa rerum natura" et dissimilia atque inaequalia, quae vel in qualitate vel in quantitate non conveniunt nec adeo *ad unitatem* possunt adduci.

Alterum ab Aristotele positum genus eas comprehendit relationes, quae fundantur „in actione et passione" vel, interprete S. Thoma, quae „dicuntur *ad aliquid* secundum actionem et passionem vel potentiam activam et passivam, sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones naturales, et sectivum ad sectibile, quod pertinet ad actiones artificiales, et universaliter omne activum ad passivum"[2]) (pater ad filium, dominus ad servum etc.)

Tertium genus eas demum colligit relationes, quae fundantur „*in mensura et mensurabili*". Quod tamen genus non respicere *quantitatem*, quae est mensura, notat S. Thomas, alioqui a primo genere non discerneretur, sed respicere ipsum unius rei *esse*, quod *perfectione spectata* ad aliam rem tanquam *perfectionis suae mensuram* referatur; qua ratione scientia respicit obiectum tanquam suae mensura perfectionis. Unde huc referri solent relationes scientiae ad scibile, ut aiunt, intellectus ad intelligibile, adpetitus ad adpetibile, amoris ad amabile seu amatum. De qua re inferius plura.

Jam vero tribus istis generibus comprehensae relationes vix non omnes „in ipsa rerum natura" inveniri, nemo est, qui ignoret.

Quod volumus hac quoque ratione, qua iterum veteres relationes reales distinguere solebant, dilucide ostendi potest. „Relatio, ait S. Thomas, non habet

---

[1]) Cf. S. Thom. in 5. met. lect. 17.
[2]) Ib.

esse naturale nisi ex eo, quod habet fundamentum in re"[1]). Atqui esse relationes, quae habeant „fundamentum in re", manifestum est; ergo pariter manifestum est, exstare relationes, quae habeant „esse naturale" atque adeo sint reales. Etenim „aliquando (relatio) fundatur super *proprietatem accidentalem*, ut similitudo in duplici albedine; aliquando super *dependentiam essentialem*, sicut respectus vel relatio materiae ad formam, nam, sicut dicit philosophus, materia hoc ipsum, quod est, ad alterum est; aliquando super *originem naturalem*, sicut effectus ad causam"[2]). Sed istud quidem fundamentum triplex sane „in ipsa rerum natura" est.

Ad extremum sublatis relationibus realibus eversa est humanae cognitionis certitudo ac proinde scepticismo, hosti ceteroquin harum relationum infenso, fores aperiuntur. Et vero sublatus tunc quidem est non solum cognitionum, verum etiam rerum universarum ille, quem cuncta tenere videmus, ordo, quo destructo omnis vacillat scientia, quo contra probato atque concesso relationes reales pariter sunt dandae. Namque ipse hic „ordo naturalis", quem res „habent ad invicem", ut scribit Aquinas, „relatio quaedam est; unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur"[3]).

3. Jam ad relationem *rationis* nos convertentes, huius quidem et naturam et partitionem S. Thomas perspicue aeque ac copiose ita exposuit[4]). „Sicut, inquit, realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit *in ordine intellectuum*". Itaque ratio ipsa conceptus suos alterum ad alterum comparans ordinat seu „ordinem intellectuum" hincque relationes facit, qua-

[1]) In 1. dist. 26. qu. 2. a. 2. ad 4.

[2]) S. Bonavent. ib. dist. 30. a. 1. qu. 3. resol.

[3]) 1. p. qu. 13. a. 7; de pot. qu. 7. a. 9.

[4]) Ib. a. 11.

rum *extrema ponit ipsa*. „Quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum et adtributus ei, quod relative dicitur. Et huiusmodi sunt relationes, quae adtribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei. Has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius, quod est in intellectu, ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem". Nimirum speciem comparans ad individua vel genus comparans ad speciem ratio fingit relationes, quatenus earum extrema ipsa ponit eademque ad se refert; unde istae quidem relationes non consistunt „in ordine rei ad rem", sed „in ordine intellectuum" sive conceptuum.

„Alio modo (iste ordo adinventus est) secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus *intelligit aliquid in ordine ad aliud*". Et sane paene multa sunt, quae, ut sunt, intelligere haud valeamus, quin ea ad aliud comparemus ac referamus. Quo pacto „intellectus accipit aliqua duo *ut entia*, quorum alterum tantum vel neutrum est ens"; sic e. g. „accipit duo futura vel unum praesens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud dicens, alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt *rationis* tantum". Namque „ista prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem, quia relatio realis exigit utrumque extremorum *in actu*"[1]. Item fit, ut intellectus accipiat „unum ut duo" atque ita intelligat, „ea cum quodam ordine, sicut quum dicitur aliquid esse idem sibi"; quae quidem relatio „non habet aliquam realem diversitatem inter extrema" nec quidquam „ponit secundum rem, sed solum secundum rationem", ac propterea „est rationis tantum"[2]. Ex quibus denique adparet, „relationem

[1]) In 1. dist. 26. qu. 2. a. 1. sol.; cf. 1. p. qu. 13. a. 7.

[2]) Id. ll. cc.

relationis", qua nempe relatio ipsa refertur ad aliud (paternitas ad patrem), rationis relationibus esse adnumerandam[1]). Sicut enim ceterae, ita et haec relatio citra quamlibet rerum mutationem „in sola adprehensione rationis" est.

4. Super haec fieri potest, ut relatio nec simpliciter realis nec simpliciter sit rationis. „Quandoque, inquit Aquinas, relatio in uno extremorum est *res naturae* et in altero est *res rationis* tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis, sicut *sensus* et *scientia* referuntur ad *sensibile* et *scibile*, quae quidem, in quantum sunt res quaedam *in esse naturali* existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis." Et vero „scientia ideo refertur ad scibile, quod sciens per actum intelligibilem ordinem habet ad rem scitam, quae est extra animam; ipsa vero res, quae est extra animam, omnino non adtingitur a tali actu, quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res, quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibilis et propter hoc relatio, quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea". Recte igitur Aristoteles posuit, talem relationem locum habere, ubi quaedam *relative* dicuntur non proptera „quod *ipsa referantur ad alia*, sed quia *alia referuntur ad ipsa*"[2]).

Itaque quum unum extremum relative dicitur, quia alterum ad ipsum, nec tamen quia ipsum ad alterum realiter refertur, relationes oriuntur, quas veteres *mixtas* vel *reales non mutuas* nominarunt. Talis enim relatio in uno dumtaxat extremo *realiter* est illudque per se ac primo refert ad alterum, hoc tamen ipsum non refertur propria realique relatione, quae in eo sit, sed alterius tantum relationem *terminat* et inde *denominatur*.

---

[1]) Cf. de pot. l. c. a. 11; in 1. dist. l. c.

[2]) Cf. 1. p. qu. 13. a. 7. et de pot. qu. 7. a. 10.

Intellectus igitur „accipit aliquid cum ordine ad aliud, inquantum est *terminus ordinis alterius ad ipsum*, licet ipsum *non ordinetur ad aliud*“[1]). Vulgare huius relationis exemplum est illud, quod veteres dicunt „scibile“; scibile dicitur quidem relative, quod aliud ad ipsum refertur, nec tamen ipsum realiter refertur; nam cogitamus „scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum et sic cum quodam ordine ad scientiam nomen scibilis relative significat et est relatio rationis tantum“[2]). „Scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum“[3]).

„Quum igitur Deus sit *extra totum ordinem* creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso: manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum, sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum“[4]). Licet ergo Deus, ex quo creavit, Creator et Dominus dicatur, nec tamen novo se modo erga ea, quae extra ipsum sunt, habere coepit hac sua operatione; nam „nihil prohibet, huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columma fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato“[5]). Unde quum causa, cur huiusmodi relationes de Deo dicantur, sit „ex parte creaturae“, recte S. Thomas affirmat, eas „per accidens“ de Deo dici, non

[1]) Id. de. pot. qu. 7. a. 11.
[2]) Id. ib.
[3]) Id. cont. gentil. IV. 14.
[4]) Id. 1. p. qu. 13. a. 7.
[5]) Id. ib.

quidem secundum accidens, „quod in Deo sit“, sed vero „secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur“; neque enim „esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo; unde sicut accidit aedificatori, quod domus sit, ita Deo, quod creatura; omne enim dicimus *per accidens* se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest“[1]).

5. Postremo relatio *mutua* vel eiusdem est adpellationis vel diversae. Si illud contingit, talem relationem nominant „*aequiparantiae*“[2]), si hoc, „*disquiparantiae*“. Prioris generis relationum fundamentum in utroque extremo eiusdem est rationis eodemque modo utrumque denominat; sic frater ad fratrem, amicus ad amicum, vicinus ad vicinum refertur; „in his enim quod est iste ad illum, hoc est ille ad istum“. Posterioris autem generis relationum fundamentum in utroque extremo diversum est nec eandem utrique tribuit adpellationem; sic pater ad filium, filius ad patrem, socer ad generum, gener ad socerum, dominus ad servum, servus ad dominum refertur; neque enim est „hoc iste ad illum, quod ille ad istum“[3]).

Thesis 152.

Distinguentes relationem *secundum dici* a relatione *secundum esse* nec non *transcendentalem* a *praedicamentali*, ultimam tantum categoriam πρός τι constituere ponimus.

Dem. 1. Relatio *secundum dici* definiri solet, ut sit res, quae, licet sit absoluta, exprimi tamen seu *dici*

[1]) De pot. qu. 7. a. 8. ad 6.
[2]) Cf. ib. ad. 4.; cf. ib. qu. 3. a. 3.; 1. p. qu. 28. a. 1.
[3]) Cf. Epist. S. Aug. 170. n. 6.

non possit nisi *per modum respectus*; relatio autem *secundum esse* dicitur, cuius *proprium esse* consistit in habitudine ad aliud. Quod igitur relatione *secundum dici* ad aliud refertur, est quidem *res absoluta*, quae tamen *citra respectum ad aliud* exprimi non potest, adeo ut habitudo ad aliud eam *necessario consequatur*. Multoties enim non possumus rem absolutam satis exprimere, quin eam ad aliud referamus et de ea tanquam de re relativa *disseramus* (unde et relativa *secundum dici* talia nominantur). Sane divina potentia exprimi non potest sine habitudine ad alia seu „sine concomitantia" aliorum, et ideo *relativam* hanc potentiam adpellamus, sed tamen *secundum dici*. Contra autem quod relatione *secundum esse* ad aliud refertur, huius *esse proprium* est respectus sive ordo ad aliud. Unde, auctore S. Thoma, nomina, quibus relationes *secundum esse* exprimuntur, „sunt imposita *ad significandum ipsas habitudines*", ut dominus, servus, pater, filius; sed nomina, quibus relationes *secundum dici* exprimuntur, „sunt imposita ad significandas *res, quas consequuntur* quaedam habitudines", et hinc „*principaliter*" significant rem absolutam, „quam *comitatur* respectus, quamvis nomen non sit impositum *ad ipsum respectum* significandum", et sic „*ex consequenti* important relationem", „sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum qualitatem quandam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum ipsum respectum". Itaque dicuntur „relativa *secundum esse*, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes, relativa autem *secundum dici*, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes"[1]).

Atque haec quidem divisio aeque cadit in relationes reales atque rationis.

---

[1]) De pot. qu. 7. a. 10. ad 11.: de verit. qu. 21. a. 6; in 1. dist. 30. qu. 1. a. 2.; 1. p. qu. 13. a. 7.

„Quaedam enim sunt relativa secundum esse, quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna, et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu“[1]). Et sane „relatio rationis eo modo, quo est, censetur esse relatio *secundum esse* sibi proportionatum, ut patet de relatione generis et speciei et similibus, quia eo modo, quo haec cogitantur, non solum *dicuntur*, sed etiam *sunt* ad aliquid; et e converso relatio *secundum dici* non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacumque reali re, cuius esse sit absolutum, et a nobis nonnisi per modum habitudinis seu relationis relativae explicatur“[2]).

2. Posterioris aetatis scholastici praeterea enumerant relationem *praedicamentalem* et *transcendentalem*. Sed tamen omnes fere arbitrantur, hanc divisionem et proxime recitatam vix inter sese differre, licet Suarez hanc sententiam sibi non probari haud temere affirmet. Esse enim, ait, relationes *transcendentales*, quae „in re ipsa et in suo esse“ *realem* habitudinem includant sintque proinde relationes *secundum esse*, contra omnes relationes *secundum dici* „proprie et in rigore sumtae“ ab omnibus relationibus *secundum esse* distingui; neque enim rem *secundum dici* relativam includere *veram* habitudinem ad aliud, quae nempe „*ratione sui esse*“ illi conveniat, id quod exemplum supra positum divinae potentiae declaret[3]). Itaque ipse quidem definit relationem tanscendentalem „*esse ens vere absolutum, includens tamen in suo esse respectum ad aliquid extrinsecum, quod connotetur* (sicut materia et forma habent veram et realem habitudinem inclusam in proprio suo esse; item potentia eiusque actus etc.); relationem autem praedicamentalem definit, *esse ens (accidens), cuius totum*

[1]) De pot. l. c.

[2]) Suarez l. c. disp. 47. sect. 3. n. 9.

[3]) L. c.

esse sit ad aliud se habere sive aliud respicere (sicut similitudo, aequalitas, identitas, paternitas, filiatio aliquae, quorum esse in puro quodam respectu consistat)". Contra autem alii ponentes relationem transcendentalem omnem esse relationem *secundum dici*, utramque aequali ratione definiunt, ut sit „*entitas absoluta includens respectum*"; praedicamentalem autem eodem modo ac relationem secundum esse difiniunt, scilicet „*cuius totum esse sit ad aliud se habere*"[1]). Verum, ut cuique liquet, definitio utraque, quam Suarez proponit, evidenter *in solam relationem realem* cadere potest, atque ita ipse quidem clarius et distinctius relationem *realem* dividit in praedicamentalem et transcendentalem, ex quo quin dilucidior expositio emergat, non dubium est[2]).

Sed iam utramque paucis exponamus. Itaque relationi transcendentali, ut de hac quidem primo dicamus, hoc nomen ponitur propterea, quod *nullo determinato rerum generi sit veluti affixa*, sed sit respectus, qui essentiam (creatam) ipsam comitetur[3]). Cum nulla enim essentia creata pugnat istiusmodi respectus, imo vero nullum est ens creatum adeo absolutum, quin essentialiter includat respectum aliquem, siquidem omnia pendent essentialiter ab ente simpliciter absoluto. Neque tamen ista quidem relatio est „aliquod supperadditum essentiae" sed est ipsa essentia, utique includens essen-

---

[1]) Cf. Goudin l. c. Logic. p. 1. disp. 2. qu. 4. a. 1.

[2]) Aguirre (l. c. disp. met. 10. sect. 1. n. 4. sq.) ait, si insistere velimus vestigiis S. Thomae et Aristotelis et „omnium fere antiquorum et recentiorum summae et primae notae", definiendam esse relationem praedicamentalem, ut sit „*quoddam accidens revera respectivum*" adeoque „respectus purus unius ad aliud", et transcendentalem, ut sit „*aliquod ens vere absolutum, connotans tamen aliquid extrinsecum*".

[3]) „Probabilius est, potentiam divinam (aliaque, quae de Deo hoc modo relative dicuntur) non includere respectum *transcendentalem*, etiamsi *relativo secundum dici* adpelletur". Suarez l. c.

tialiter respectum aliud; unde nec *ad rem iam constitutam* accedit tanquam forma quaedam physica, qua scilicet ad aliud referatur, sed ad essentiam comparatur „per modum metaphysicae differentiae ut ordinatam vel relatam ad aliud“[1]). Denique haec relatio tam a relatione *rationis* quam a relatione *secundum dici* eo distinguitur, quod in suo esse verum et realem respectum includat, quem relatio rationis, ut patet, non dicit neque relatio secundum dici, ut quae sit quidem res absoluta, sed tamen *essentialiter* verum ac realem respectum ad aliud *non includat*, licet citra respectum exprimi sive *dici* nequeat adeoque respectum „ex consequenti“ tantum importet.

E diverso relatio praedicamentalis certum essendi modum designat, quum sit verum accidens praedicamentale categoriis, ut ad extremum dicemus, adnumerandum. Et quidem accidens est, „cuius totum esse est aliud respicere“; nec ergo esse quoddam absolutum ei convenit, sed eius esse in respectu ad aliud consistit. Ex quibus colligitur, relationes *divinas* ab ambitu entium, in quae data definitio cadat, excludi, quum non sint accidentia; pariter excludi relationes *rationis*, quae praeterquam quod terminos realiter coexistentes non patiuntur, simpliciter accidentia dici non possunt, quum res ipsas non afficiant; excludi relationes *secundum dici*, quippe rem absolutam poscentes; excludi relationes *secundum esse*, quoniam haec quidem, ut vidimus, terminum realiter coexistentem necessario non postulant; excludi ultimum relationes *transcendentales*, quippe quae per se ad aliud quoddam praedicamentum pertineant nec terminum realiter coexistentem poscant.

Insuper relatio et transcendentalis et praedicamentalis respicit quidem aliud tanquam terminum seu refert subiectum ad aliud, sed tamen praedicamentalis respicit aliud

[1]) Id. ib. sect. 4. n. 3.

tanquam purum terminum ac sub sola ratione termini ita, ut terminus nonnisi terminus sit; contra relatio transcendentalis non respicit aliud tanquam purum terminum, sed simul ut causam vel effectum vel obiectum vel subiectum vel finem etc. Exempli gratia *actio* respicit agens ut causam, terminum productum ut effectum, substantiam operantis ut subiectum, a quo procedit. Postremo relatio praedicamentalis est purus ordo sive respectus ad aliud; at relatio transcendentalis „prater munus respiciendi aliud“ potest habere aliud munus, ad quod per se ac natura sua destinatur; sic potest esse principium operationis et generatim quaedam qualitas[1]).

3. Relationem praedicamentalem solam esse categoriam illam, quam Aristoteles πρός τι nuncupat, ex tota disputatione facile intelligitur. Et sane relationes *rationis* quum „non sint entia realia et consequenter nec vera entia, non possunt ad praedicamentum „ad aliquid“, quod reale est, pertinere“[2]). De quo S. Thomas, „nihil, inquit, quod est tantum in anima, in genere determinato collocatur“; quare „si relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur „ad aliquid“ genus praedicamenti“[3]). Nec vero relatio *secundum dici* hoc praedicamentum constituit; est enim „principaliter“ res absoluta, quae „ex consequenti“ ad aliud refertur. Nec etiam relatio *secundum esse* est ipsa categoria πρός τι, si tamen accurate ac dilucide loqui velimus, quandoquidem, auctore S. Thoma, semper et necessario non sit relatio realis. Neque demum ralatio *transcendentalis*, licet haec quidem realis sit, est categoria, de qua quaerimus, quoniam et ipsa absolutum quoddam est, quod relationem includit, et „ideo non habet totum

---

[1]) Cf. Aguirre l. c. sect. 1.

[2]) Suarez l. c. sect. 3. n. 3.

[3]) In 1. dist. 26. qu. 2. a. 1.; de pot. qu. 7. a. 9.

suum esse ad aliud"[1]). Ergo reliquum est, ut relatio realis praedicamentalis sit categoria proprie dicta, quae adeo categoriis ab Aristotele positis sit adnumeranda. Ipsa enim sola specialem essendi modum exprimit, illum, inquam, accidentalem essendi modum, cuius esse in habitudine ad aliud consistit, quo adeo subiectum, in quo in est, per hoc esse ad aliud refertur. Quamvis ergo relatio haec habeat *inesse*, quum sit accidens, hoc tamen „*esse in*" non ponit aliquid absolutum in eo, cuius est, sed est „*esse ad*", ita ut totum *esse* relationis huius dicat „*esse ad aliud*"[2]).

Thesis 146.

„Relatio nullam rem addit supra fundamentum"[3]).

Dem. „Ingens est controversia", quid relatio praedicamentalis in rebus ponat.[4]). Qua de re si quis sive „varietatem opinionum" sive „subtilitates excogitatas" expendere animum induceret, tunc quidem „oporteret non disputationem, sed integrum fere librum in lucem edere"[5]).

„Tres itaque famosae exstant de hac re opiniones." Ac prima quidem tenet, „relationem praedicamentalem realiter distingui a fundamento et ab omnibus absolutis, quae sunt in re, esseque entitatem additiam, cuius munus sit constituere rem ordinatam ad aliud." „Observamus enim (ita huius sententiae patroni), nos habere, non in imaginatione, sed in mentis apice, ideam seu notionem ordinis et relationis, illamque ideam nobis

[1]) Cf. Suarez l. c. sect. 5. n. 7.
[2]) Cf. ib. n. 6. sqq.
[3]) Auctor op. Totius log. Arist. summa tract. 5. cap. 3.
[4]) Mastrius l. c. disp. log. 8. qu. 3. n. 17.
[5]) Aguirre l. c. disp. 12. n. 1.

repraesentare ordinem non ut denominationem extrinsecam aut ut negationem, sed ut aliquid positivum et intrinsecum rebus ordinatis. Unde si res ex sua propria essentia ordinetur ad aliquid, ordinem illum concipimus ut rei maxime intrinsecum et positivum, non tamen ab essentia realiter distinctum, quia hoc ipsum, quod est ad aliud respicere, est ex ratione talis essentiae. Et ideo vocamus has relationes transcendentales i. e. identificatas cum essentia eius, quod refertur. Sed si res ex sua essentia non ordinatur, imo si intellectis omnibus, quae sunt in re, nullus in ea sit ordo ad aliquid plane ut intelligatur relata, necesse est, ut intelligamus entitatem, quam nobis repraesentat idea ordinis, supervenisse illi rei tanquam aliquid additium proindeque distinctum"[1]). Per hos igitur auctores relatio praedicamentalis est vera forma accidentalis sive „accidens realiter intrinsece superadditum fundamento", ab eoque vel tanquam entitas additia vel (quod aliis probatur) tanquam modus realis distinctum. Quae quidem entitas (sive modus iste realis) ex fundamento, relationis termino existente, procedit; terminus enim conditio existit, sine qua fundamentum non pullulat istam entitatem. Quod ut exemplo illustrent, sit, inquiunt, Socrates albus, Callias niger, usque adhuc similes non existunt; iam dealbetur Callias, et similes evadunt. Sed relatio similitudinis, qua Socrates refertur ad Calliam, formaliter consistit in entitate additia, quae dealbato Callia in Socrate exoritur; quoniam autem Callias pariter est similis Socrati, in Callia etiam talis entitas prosilivit.

Altera sententia negat pariter, „rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam esse mere extrinsecam, sumtam ab aliqua forma absoluta", secus enim „omnimo everteretur et e medio tolleretur reale praedicamentum *ad aliquid*". Unde huius sen-

---

[1]) Goudin l. c. Log. maior. I. p. disp. 2. qu. 4. a. 2.

tentiae patroni ponunt, „relationem quidem dicere formam aliquam realem et intrinsece denominantem proprium relativum, quod constituit; illam vero non esse *rem aliquam* aut *modum ex natura rei distinctum* ab omni forma absoluta, sed esse in re formam absolutam, non tamen absolute sumtam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat"[1]). Itaque relatio praedicamentalis a fundamento suo realiter non distinguitur, sed est ipsum fundamentum non quidem absolute sumtum, sed quatenus respicit connotatve terminum. Si igitur Sortes dicitur similis Platoni ob albedinem, similitudo (relatio) non est entitas additia sive adiecta albedini, sed est ipsa albedo Sortis (fundamentum relationis) non prout absoluta quaedam forma est sive qualitas Sortis, sed prout connotat albedinem Platonis, ut terminum. Quare fundamentum et relatio (albedo Sortis et similtudo) eiusdem rei variae sunt notiones, quarum altera hanc rem *absolute*, altera *relative* (seu ut respiciens aliud) menti exhibet. Unde relatio est *modus* atque adeo „distinctio rationis sufficit."

Tertia demum sententia, quae ceteroquin verbis tantum cum altera concertat, praedicamentalem relationem realiter et intrinsece constitui ponit ex fundamento simulque termino. Ut igitur altera relationem constitui ponit ex fundamento *connotante* terminum, ita tertia haec sententia relationem constitui ponit ex fundamento *simulque* ex termino. Mirum quantum huius sententiae defensores in „*connotatores*", quos vocant, ac praesertim Suarezium invehantur, tametsi Suarez ipse fateatur, relationem „compleri per positionem termini"; „nam, inquit, fundamentum ipsum *aptum est* de se ad

---

[1]) Suarez l. c. sect. 2. n. 22.

[2]) De quo scribit *Mastrius* l. c.; *Aguirre* l. c. n. 6. et n. 41. sq. cf. Arriaga l. c. disp. log. 12. sect. 8.

tribuendam huiusmodi denominationem relativam et hac ratione dicitur continere habitudinem relativam quasi inchoatam; ut tamen *actu* tribuat illam denominationem, requirit terminum actu existentem, et ideo posito termino completur statim illa denominatio absque ulla additione intrinseca et reali". Unde relatio est „forma ipsa (fundamentum) quatenus actu tribuens illam (denominationem intrinsecam relativam)"[1]). Non est igitur, cur tertiae sententiae defensores in Suarezium eiusque sectatores animo incitentur.

Quibus praemissis ostendemus, relationem praedicamentalen, utpote modum, non re, sed ratione dum taxat a fundamento suo distingui.

1. Supra S. Thomas nos docuit, relationem esse quidem „aliquid inhaerens, quod tamen non significetur ut inhaerens", sed esse aliquid „in transitu quodam ad aliquid", „quasi ad aliud transiens et quodammodo rei relatae adsistens", quum „non accipiatur secundum comparationem ad illud, in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra". Atqui ista quidem omnia optime declarant, fundamentum non quatenus est forma absoluta, sed quatenus est forma respiciens connotansve aliud ac „quasi ad aliud transiens" „comparatumque ad aliquid extra", esse ipsam relationem nec quidquiam praeter fundamentum „comparatum ad aliquid extra" desiderari, quo scilicet relatio formaliter constitui intelligatur.

Et re sane vera posito fundamento, quod actu respiciat aliud atque ita „comparatur ad aliquid extra", hoc ipso existit relatio, imo vero fieri plane nequit, quin existat; neque tamen entitas additia sive modus realis ultra requiritur, quo relatio formaliter constitui intelligatur. Sic „similitudo aliqua forma realis est existens in re, quae denominatur similis; illa tamen (similitudo) non est in re distincta ab albedine quan-

---

[1]) Suarez l. c. sect. 12. n. 21.

tum ad id, quod ponit in re, quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum, quem connotat; et ita similitudo in re non est aliud, quam ipsamet albedo ut respiciens aliam albedinem, tanquam eiusdem seu similis rationis"[1]). Etsi ergo illa relatio, similitudo inquam, habet *esse in* utroque albo, nam relatio, qua unum ad alterum realiter refertur, sane in utroque est[2]), hoc tamen „*esse in*" dupliciter potest considerari; primo quidem prout est *materia* fundamenti, puta qualitas vel quantitas etc., atque ita consideratum non est „*esse in*" ipsius *relationis;* deinde potest considerari prout est ipsum fundamentum *formaliter*, et sic est quidem ipsum „*esse in*" proprium relationi, quod tamen „intrinsece includit" „*esse ad*" et ab hoc sola ratione distinguitur; hinc nec totum esse relationis, quod totum est „esse ad aliud", aliter ab „esse in", quod est formaliter fundamentum relationis, distinguitur, quam ratione. Egregie Suarez demonstrat, „esse in" relationis et „esse ad", quod est propria ratio relationis, „a parte rei non distingui". „De ratione, inquit, accidentis, prout in re ipsa existit, non solum est, quod *insit* secundum aliquam rationem *genericam* vel *communem*, sed etiam secundum *propriam* et prout est *talis forma* in rerum natura; imo impossibile est, quod forma informet vel afficiat secundum communem rationem et non secundum aliquam propriam, quum hae rationes a parte rei non distinguantur". Itaque distinctio „inter *esse ad* et *esse in*" relationis, est distinctio rationis, quum *eadem* sit forma, in quam prae vario modo, quo consideratur, alteruta adpellatio cadit. Accedit, quod „alias relatio

[1]) Suarez l. c. sect. 2. n. 22.

[2]) „Intelligendum est, illam denominationem requirere quidem consortium seu coexistentiam talium rerum seu formarum, tamen in utroque extremo sumi a propria forma ut respiciente aliam, quae ut sic habet rationem relationis, quamvis in re non sit alia ab ipsa forma absoluta". Id. ib. n. 25.

non tribueret subiecto proprium effectum formalem relativum, quia accidens non dat effectum formalem nisi inhaerendo et afficiendo; si ergo relatio non *inest secundum propriam rationem*, non confert proprium et specificum effectum". Unde secundum propriam rarationem relatio *inest* hincque inesse eius est ipsum *esse ad*, tametsi alius sit illius, alius huius sit conceptus. Tum „si illud esse proprium relationis, quod dicitur *esse ad*, non *inesset*, nihil reale esset in rerum natura." Namque „illud *esse ad* ut sic non est substantia, ut supponimus, et si *non inest*, non est accidens; ergo nihil reale erit". Ergo *esse ad* est re ipsa *esse in*. Quoniam demum „esse relationis ut sic non sistit in subiecto, quod suo modo afficit et denominat, sed illud ordinat ad terminum, et in hoc posita est tota formalis ratio relationis", consequitur, „esse in" et „esse ad" „a parte rei non distingui"[1]).

Frustra igitur nobis in hunc modum occurrunt: „Entitas, inquiunt, quae tota consistit in respectu, non potest esse entitas fundamenti, sed alia alterius ordinis; quae si sit realis, realiter quoque distinguitur ab illo"[2]). Scilicet esse relationis, quod totum est esse ad aliud, non potest quidem esse entitas fundamenti *materialiter* spectati, sed certe est entitas fundamenti *formaliter* spectati, quod licet in subiecto *insit*, sed tamen sic consideratum inest ita, ut iam „tota illius affectio in hoc posita sit, quod illam rem (subiectum) ordinat seu refert ad aliam, et in hoc sensu dicitur totum esse relationis esse ad aliud se habere"[3]).

2. Plane insigne est argumentum, quo S. Thomas hanc sententiam confirmat. Itaque explanaturus illud Aristotelis: „Non esse motum in genere *ad aliquid*",

[1]) L. c. sect. 5. n. 6. sq. cf. sect. 1. n. 20.
[2]) Goudin l. c.; cf. Caietan. in 1. p. qu. 28. a. 2.
[3]) Suarez l. c. n. 7.

haec scribit: „In quocumque enim genere est per se motus, nihil illius generis de novo invenitur in aliquo absque eius mutatione, sicut novus color non invenitur in aliquo colorato absque eius alteratione. Sed contingit de novo verum esse, aliquid relative dici ad alterum altero mutato, *ipso tamen non mutato.* Ergo motus non est per se in *ad aliquid*, sed solum per accidens, inquantum scilicet *ad aliquam mutationem consequitur nova relatio*, sicut ad mutationem secundum quantitatem *sequitur aequalitas* vel *inaequalitas*, et ex mutatione secundum qualitatem *similitudo* et *dessimilitudo*". Quod quidem quoad relationem *realem*, de qua hoc loco quaerimus, quomodo sit exponendum, ita monstrat. „In illis relationibus, inquit, in quibus relatio realiter invenitur in utroque extremorum, videtur difficile, quod aliquid *reale* dicatur de *uno* per mutationem *alterius* absque mutatione *sui*, quum nihil de novo adveniat alicui *absque mutatione eius, cui* advenit". Ecce Thomistarum difficultas, quam nobis afferunt; videamus, qua via eam expediat S. Thomas. „Unde, pergit, dicendum est, quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis me non mutato, ista aequalitas primo erat in me quodammodo *sicut in sua radice*, ex qua habet esse reale; ex hoc enim, quod habeo talem quantitatem competit mihi, qnod sim aequalis omnibus illis, qui eamdem quantitatem habent. Quum ergo aliquis de novo accipit illam quantitam (i. e. posito termino), ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum, et *ideo nihil advenit mihi de novo per hoc, quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem*"[1]). Quae

[1]) In 5. phys. lect. 3.; cf. de pot. qu. 7. a. 8.; 3. p. qu. 16. a. 6. ubi, totidem fere verbis idem decernit. Ex quibus praeterea quid ad hoc adversariorum argumentum respondendum sit, facile colligitur. Si, inquiunt, uno existente albo, quod adeo nulli sit simile, aliud oriatur album, illud aut acquirit esse quoddam relativum, quo antea carebat, aut nihil novum acquirit; quoniam autem relatio non

S. Thomae verba si Thomistae cavillantur, manifesto altercationem faciunt iurgioque contendunt. Dicunt enim, Aquinatem tantummodo negare „*physicam* mutationem", minimo vero „*metaphysicam*, quae solum inferat resultantiam alicuius entitatis" seu „respectus"[1]). At vero S. Thomas aperte dicit „nihil de novo advenire"; id vero neutiquam potuisset dicere, si cum Thomistis sensisset. Enimvero si „nihil de novo advenit" subiecto, posito termino, profecto relatio nequit realiter distingui a fundamento suo.

Equiden regerunt Thomistae, S. Thomam hoc loco id tantummodo docere, quod et alibi repetat, scilicet in uno subiecto non posse esse plures relationes eiusdem speciei; quod igitur aliis iam aequale sit, huic sane, posito novo termino, nihil novum advenire[2]). Sed licet S. Thomas doceat, „relationes non multiplicari ad multiplicationem numericam terminorum" atque ita „patrem respicere omnes filios, quos habet, unica paternitate, et parietem album esse similem omnibus albis per unicam similitudinem"[3]), haec tamen doctrina cum iis, quae loco citato tractat, nequaquam pugnat. Et sane quaerere possumus, num *primo* filio nato „de novo advenerit" quidquam patri, et *altero* albo posito „de novo

---

est nihilum, reale quoddam acquirere consequitur. Scilicet reale esse, quod istud album posito altero acquirit, a fundamento suo non re, sed ratione tantum distinguitur hincque nihilum dicitur, quatenus non est *res nova*, quum tamen sit *modus rei*. „Si enim similitudo adderet supra albedinem Socratis *aliquam rem*, nullo modo posset aliquis alicui fieri similis sine sui mutatione; fit autem homo similis alicui sine sui mutatione, ut patet; nam si quis in India fieret modo albus, fieret similis mihi et ego sibi, nulla in me facta mutatione; similitudo enim in me nullam rem addit supra albedinem, quae realiter sit in me, ut patet". Totius Log. Arist. Sum. l. c. c. 2.

[1]) Cf. Ferrariensis in 4. c. 14.; Bannez in 1. p. qu. 13. a. 7.; Aguirre l. c. n. 54.; Goudin l. c.; Complut. l. c. disp. log. 14. qu. 5. §. 3.

[2]) Cf. Ferrar. l. c.

[3]) Cf. Maurus l. c. qu. 54.

advenerit" quidquam parieti iam antea albo. Scilicet aderat et paternitas et similitudo „sicut in sua radice" antea, et, posito termino, „absque mutatione eius, cui advenit", relatio exstitit. Unde alibi S. Thomas simpliciter ponit: „Non oportet ad hoc, quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat"[1]). Quare sic argumentamur: Relatio, quae ad subiectum aliquod accedit, illud non mutat, nec efficit, ut aliter *re ipsa* se habeat nunc, quam antea Ergo „relatio nullam rem addit supra fundamantum". Etenim „supposito fundamento ipsamet forma absoluta secundum rem sufficit ad talen denominationem tribuendam" h. e. ad relationem[2]).

3. Insuper fac Socratis albedo sit similis albedini Calliae per entitatem istam additam seu per similitudinem adiectam tanquam rem diversam ab albedine Socratis. Tunc quidem albedo Socratis aut identica est cum entitate sive relatione adiecta aut ab ea est diversa. Quidquid elegerint adversarii, certe illa sive identitas sive diversitas convenit albedini aut per suam entitatem aut per entitatem relativam superadditam. Si elegerint unum, ergo concludimus, hoc ipso concedi, relationem hanc a suo fundamento re non distingui; si elegerint alterum, aperitur, ut loquimur, processus in infinitum; nam entitas albedinis certe cum entitate hac identica est iterum aut diversa et sic deinceps. Unde S. Thomas „si, inquit, identitatis relatio *esset res aliqua* praeter illud, quod dicitur *idem*, res etiam, quae relatio est, quum sit idem sibi, pari ratione haberet aliam relationem, qua sibi esset idem, et sic in infinitum; non est autem possibile in rebus in infinitum procedere"[3]).

---

[1]) De pot. qu. 7. a. 8. ad 5.

[2]) Suarez l. c. sect. 2. n. 23.

[3]) In 5. met. lect. 11.

Quam argumentationem considerans Aguirre, acerrimus alioquin realis huius distinctionis propugnator, haec confiteri cogitur: „Propter hanc obiectionem, quae sane urgentissima est, convincor adserere, non modo in substantiis, verum et in quantitate et qualitate et quolibet ente absoluto relationem identitatis vel diversitatis non esse praedicamentalem sive secundum esse, sed transcendentalem et secundum dici vel etiam secundum rationem"[1]). Atqui S. Thomas quidem relationem identitatis realem eamque praedicamentalem „non modo in substantiis, verum et in quantitate et qualitate" agnoscit defenditque, sequens Aristotelem. Identitas, inquit, est unitas ex eo „quod illa, quae dicuntur *idem* sunt *plura* secundum esse et tamen dicuntur *idem*, *in quantum in aliquo uno conveniunt*". Erit autem, pergit, ista *relatio realis*, „quando aliqua duo dicuntur esse *idem* vel *genere* vel *specie*"[2]), sive „quum aliqua dicuntur *eadem* esse non in numero, sed *in natura generis sive speciei*[3]). Et sane identitas est *unitas plurium in entitate*. Unde relatio identitatis realis est, ubi ista plura re sunt distincta seu utrumque extremum exstat reale. Iure igitur Suarez doctrinam modo expositam adtribuit S. Thomae et super haec ad extremum addit: „Et ita docent frequenter Thomistae"[4]).

4. Ultimo S. Thomas „relatio, inquit, in hoc differt a quantitate et qualitate, quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia, relatio autem non significat, ut Boëtius dicit, ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud. *Quod autem adtribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens, non facit compositionem cum eo*"[5]). Atqui si relatio „non facit

---

[1]) L. c. n. 67.

[2]) In 5. met. lect. 11.; cf. supra p. 328. sq.

[3]) 1. p. qu. 28. a. 1. ad 2.

[4]) L. c. sect. 7. n. 5.

[5]) De pot. qu. 7. a. 8.

compositionem cum eo", cui adtribuitur, omnino non potest esse entitas distincta ab eo, cui adtribuitur. Quae quidem Aquinatis sententia quibusdam adeo clara est visa, ut „de illius mente dubitare non liceat"[1]). Temere enimvero Ferrariensis contendit, S. Thomam „loqui de subiecto, non de fundamento"[2]), iuxta ac si scilicet relatio cum fundamento possit „facere compositionem" nec tamen cum subiecto eo ipso necessario „faceret compositionem". Nimirum si cum quantitate vel qualitate „facit compositionem", hoc ipso, istis accidentibus intervenientibus, non potest non „facere compositionem" cum subiecto. Ceterum gratis illud ponitur; nam S. Thomas ipse suam sententiam hoc loco et explicat et demonstrat; verba enim philosophi ex 5. phys. supra citata in hunc modum ibi exponit: „Et *propter hoc* (quod videlicet relatio non facit compositionem) etiam probat Philosophus 5. phys. quod in *ad aliquid* non potest esse motus, quia sine mutatione eius, quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione, alterius"[3]).

5. Quod demum generatim S. Thomae sententiam quoad hanc quaestionem adtinet, nullum, quod afferre solent Thomistae, testimonium causam obtinet. Tenere

---

[1]) Cf. Hurtado disp. met. 15. n. 7. sqq.; cf. Arriaga l. c. sect. 3.

[2]) In 4. c. 14.

[3]) Quibus verbis S. Thomas insuper hoc adversariorum argumentum solvit. Dicunt enim, fundamentum a relatione separari et sine ea in re persistere posse; quare fundamentum et relationem unum re esse non posse. Scilicet fundamentum a relatione neutiquam tamquam res a re separatur, sed separatur sublato termino, quia „relatio desinit ex sola mutatione alterius", nimirum termini, quo mutato vel deficiente cessat utique denominatio relativa, ut quae necessario connotet terminum, quo mutato vel non posito et ipsa desinit vel omnino non est. Tametsi igitur denominatio relativa desumta sit a forma intrinseca eaque absoluta, scilicet a fundamento, haec tamen forma, sicut posito termino ad denominationem relativam subiecto tribuendam est satis, ita sublato termino ista denominatio cessat.

ait Goudin, cui ceteroquin nostra „opinio videatur expeditior“, S. Thomam, „etsi aliqui dubitent“, sententiam Thomistarum, „ex tribus aperte intelligi potest“. Ac primo quidem „quia ex S. Thoma (in 1. dist. 4. qu 1. a. 1. ad 1.) *nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis;* quod idem tam frequenter repetit, ut Ferrariensis (4. cont. gent. c. 14.) id habeat ut clarissimum in doctrina S. Thomae[1]); at certum est plerasque relationes fundari in ipsa substantia immediate, ut relatio similitudinis inter Petrum et Paulum, animae ad corpus, creaturae ad creatorem in substantia fundatur: ergo distinguitur a fundamento.“ Respondemus, S. Thomam haec affirmare propterea, quod relationes consideret, quarum fundamenta sunt *accidentia physica.* Quod responsum ex principio a S. Thoma posito manifesto consequitur. Relatio, inquit, „non solum praeexigit *esse substantiae,* sed etiam *esse aliorum accidentium,* ex quibus causatur relatio, sicut unum in *quantitate* causat aequalitatem, unum in *qualitate* similitudinem“[2]). Unde et „relatio realiter substantiae adveniens“ ibidem dicitur, utpote fundata in accidentibus physicis; quamobrem iterum docet „nullam substantiam, quae sit in genere (scil. creata), posse esse relationem, quia sit definita ad unum genus et per consequens excludatur ab alio genere“[3]); vel, ut alibi loquitur, ideo „nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis“, quod in his ex relatione „sequatur compositio“, siquidem ista relatio fundetur in quodam accidente

---

[1]) Ibidem ceteroqui addit Ferrariensis etiam haec: „Quod, inquit mihi dubium est in hac materia, sequendo doctrinam S. Thomae, est, utrum aliae relationes, quae immediate fundantur in generibus aliis accidentium, sint a suis fundamentis realiter distinctae, an scilicet similitudo a qualitate distinguatur realiter et aequalitas a quantitate et sic de aliis“.

[2]) Cont. gent. IV. 14.

[3]) De pot. qu. 8. a. 2. ad 1.

physico, quod sane compositionem facit[1]). Quam responsionem si quis recusat, is quidem S. Thomam multipliciter secum pugnantia dixisse fateri cogitur, id quod ex disputatis intelligi potest.

Secundo, pergit Goudin, perpetuo docet relationes afferre novum et proprium esse accidentale, dum adveniunt, quod falsum esset, si a fundamento praeexistente non distinguerentur. En verba eius: *In nobis relationes habent proprium modum essendi secundum propriam rationem,* sicut in aliis accidentibus contingit (cont. gent. IV. 14.); et *in creaturis per paternitatem additur novum esse,* quod est esse accidentale (in 1. dist. 21. qu. 1. a. 2.)" Negamus, his quidem S. Thomam docere, relationem habere proprium esse intrinsece consistens in habitudine ad aliud, quod *re* sit aliud esse, quam esse fundamenti; imo hoc evidenter excludit scribeus: „*Nihil prohibet, quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius, in quo est*"[2]).

„Tertio demum idem intelligi potest ex eo, quod dicit idem S. Doctor, relationem habere esse debilissimum, imperfectissimum et postremum omnium accidentium (4. cont. gent. c. 14. et 12. met. tex. 19. aliisque in locis); item in *creaturis comparari relationem ad absolutum, sicut accidens ad subiectum* (4. cont. gent. c. 14.) et *absolutum esse aliam rem a relativo* (1. p. qu. 28. a. 2. ad. 2.)"[3]).

At vero cuique liquet, ex his locis, quos et nos saepius excitavimus, nihil erui posse; distinctionem quandam ista quidem postulant, eam vero realem esse neutiquam testantur. Quoad ultimum locum separatim adnotamus, S. Thomam unice ibi docere „in rebus creatis" praeter „respectum ad alterum" inveniri „ali-

---

[1]) Cf. in 1. dist. 4. qu. 1. a. 1. ad 3.

[2]) De pot. qu. 7. a. 9. ad 7.

[3]) Ita Goudin l. c.

quid absolutum", in quo scilicet iste respectus fundetur quodque sit „alia res a relativo", nimirum ab eo, quod relative dicitur. Id vero et nos affirmamus.

Itaque S. Thomam in Thomistarum sententiam dixisse non concedimus et eo magis, quod *antiqua schola thomistica* nobiscum sensisse constat. Quod, ut alia mittamus, luculenter vetus illud S. Thomae operibus iamdudum insertum opusculum demonstrat, inscriptum *Totius logicae Aristotelis summa*[1]). Quo vero confidentiori animo hoc opusculum certe subditicium adpellant alibi, eo cautius eidem hoc loco dant viam; sed et antiquiores istos Thomistas, S. Thomae aetate propiores scilicet nostramque sententiam tuentes, hac animadversione censoria dimittit Caietanus „*multi*, inquiens, *Thomistae Thomam non intellexerunt*"[2]).

---

[1]) Expressis verbis istius opusculi auctor nostram proponit sententiam; inter alia haec ibi legimus: „Quum dico, quod similitudo Socratis habet albedinem eius ut fundamentum, non est intelligendum, quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum. Si enim similitudo adderet supra albedinem Socratis aliquam rem, nullo modoposset aliquis alicui fieri similis sine sui mutatione. Fit autem homo similis alicui sine sui mutatione, ut patet; nam si quis in India fieret modo albus, fieret similis mihi et ego sibi, nulla in me facta mutatione; similitudo enim in me nullam rem addit supra albedinem, quae realiter sit in me, ut patet". L. c.

[2]) In 1. p. qu. 28. a. 2.

Nota.

De categoria „actionis et passionis" infra exposituri causae efficientis rationem accomodatius disseremus. Categoriam „quando" supra de ente aeterno et temporario agentes satis explanavimus; de reliquis, nimirum de „habitu et situ", non est, quod seorsum dicamus, praesertim quum in cursu tractatus has notiones passim explicuerimus.

QUÆSTIONUM METAPHYSICARUM

LIBER QUINTUS.

DE CAUSIS.

Permulti rerum naturalium speculatores, qui nunc sunt, tantopere vix ab ulla, quantopere ab hac causarum disquisitione refugiunt. Persentiunt scilicet, facere sese non posse, quin causis diligenter exploratis primae rerum universarum causae primus, ut ratio iubet, locus sit relinquendus. Id vero impii, ut sunt, reformidant. Sed quo intentior istorum ad causarum indagationem supprimendam est impetus, eo gnaviori cura studioque maiori in iisdem contemplandis adserendisque sapientiae amator versari condendit[1]). Et vero nascentem, crescentem adultamque philosophiam huic causarum studio maiorem in modum deditam esse videmus

Maxime vero huius, quam explanamus, scientiae est „tractare de communi ratione causae et de singulis causarum generibus, ut sic, et de primis ac potissimis

---

[1]) „Bonum est et perutile exerceri in consideratione causarum creatarum, ut aliquo modo semiplene veniamus in cognitionem illius causae supremae, quae est finis omnis cognitionis.“ S. Bonaventura in 1. dist. 46. a. 2. qu. 2.

causis seu rationibus causandi totius universi." Namque „inprimis ratio causae et effectus, ut sic, ex se communis est rebus materialibus et immaterialibus". „Nullum enim est ens, quod aliquam rationem causae non participet"; nam sicut in Deo „ratio causae reperitur", ita „ad ipsa etiam creata entia vel materialia vel immaterialia secundum communem rationem aliquod genus operationis vel causalitatis pertinet". Tum vero „virtus causandi vel causalitas ipsa vel relatio inde resultans" revera sunt „entia quaedam" ac propterea ad nostram disciplinam tanquam „pars obiecti" eius referuntur[1]). Postremo metaphysicae est, omnium disciplinarum principia investigare investigataque confirmare. Itaque quum disciplinae universae in rerum, quibus operam navant, causis perscrutandis versentur, sane metaphysica, quid sit causa et quot sint et quaenam singularum sit ratio, suscipit explanare. Quae causarum accurata cognitio cunctis disciplinis magnam proinde affert utilitatem.

Sed tamen istam disputationem, licet „ad omnem philosophiam et thologiam utilissima sit"[2]), summatim, ne nimis volumen excrescat, breviterque perscribam.

[1]) Cf. Suarez l. c. disp. 1. sect. 2. et disp. 12.

[2]) Id. Prooemium disp. met.

Quaestio prima.

Causae definitio ac partitio.

Thesis 154.

Quandoquidem „id, a quo aliquid procedit“ nominatur principium, omne quidem principium est „aliquo modo prius principiato“, sed tamen principium proprie dictum super hoc ratio existit, cur aliquid sit.

Dem. Quid causa sit, explicari non potest, nisi antea ratio principii fuerit cognita, cuius quippe quaedam quasi species sit causa. Itaque

1. „Hoc nomen *principium* nihil aliud significat, quam *id, a quo aliquid procedit;* omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium“. Ita S. Thomas[1]); veram autem esse hanc definitionem, cuilibet rem parumper reputanti adparet.

2. Sed inde sequitur, quodvis principium esse „*aliquo modo prius principiato*“[2]). Istud quidem ita necesse est; nam id, a quo aliquid procedit, perspicue prius est eo, quod procedit. Quod et „prae se fert ipsum principii nomen“, utpote „a prioritate sumtum“[3]).

---

[1]) 1. p. qu. 33. a. 1.

[2]) Suarez l. c. disp. 12. sect. 1. n. 8.

[3]) Cf. S. Thomam. ib. ad. 3.; Suarez ib.

Quin imo Aristoteles *τὸ πῶρτον εἶναι* omnibus principiis commune esse ponit[1]). Quod, ut notat Suarez, „aliquid maius est, quam esse prius"; *primum* enim illud nominatur, quod „dicit negationem prioris", quod adeo *post aliud* non est vel *ante quod* non est aliud; *prius* autem tantum „dicit antecessionem ad principiatum". Nimirum licet ad genericam rationem principii non requiratur, ut principium quodlibet sit *simpliciter* primum, primum tamen *in eo ordine* vel *in ea serie*, in qua consideratur, debet esse; „nam si sit principiatum ab alio in ea serie, non erit principium simpliciter in eo ordine, sed tantum secundum quid respectu alicuius". Qua de re omne principium non solum est „prius eo, cuius et principium", sed etiam, quo sit „absolute et simpliciter in aliquo ordine principium", ut sit „primum in illo ordine" requiritur[2]).

2. Quibus breviter disputatis id quoque intelligi potest, „ad rationem principii non satis esse, ut sit prius alio, sed necessarium esse, *ut inter illa sit aliqua connexio vel consequutio unius ab alio*, quod principium denominatur". Id quidem „ex communi modo concipiendi hominum et inductione facile declaratur; nam homo heri natus non est principium eius, qui hodie nascitur, licet sit *prior* illo". „Est ergo necessaria aliqua connexio vel consequutio"[3]).

Jam vero duorum pluriumve nexus aut *externus* potest esse aut *internus*. Et externus quidem nexus illam rerum, de quibus dicitur, consequentiam designat, qua unam altera sequitur et exinde una post alteram adest, sed tamen citra omnem unius ad alteram *habitudinem necessariam* vel internum *unius in alteram influxum*. Quo modo initium viae, libri, orationis prin-

---

[1]) Metaph. IV. 1.

[2]) Cf. Suarez l. c. n. 8.

[3]) Id. ib. n. 11.

cipium quidem dicimus, verum lato quodam atque laxiori sensu. Contra autem internus duorum pluriumve nexus postulat non solum *necessariam unius ad aliud habitudinem*, sed etiam *positivum unius in aliud influxum* quo adeo unum *ratio existat, cur aliud sit.* Atque hic quidem nexus si adfuerit, tunc enimvero principium presse ac philosophice dictum, de quo disputamus, locum habet.

Ex quo hoc denique ducimus consectarium. Quum ille, quam diximus, nexus, et in ordine *logico*, quando nimirum unum est ratio, cur aliud cognoscatur, et in ordine *physico* possit evenire, quando scilicet unum est ratio, cur aliud sit sive (in creatis tamen) quod est pars constitutiva essentiae (anima vel corpus) sive quod in effectionem alterius influit (opifex in artificium), triplex distinguere licet principium: *cognoscendi, essendi, existendi*, quorum primum est principium *logicum*, alterum ac tertium principium *reale*. Et sic ad extremum sequitur, prudenter Aristotelem principium definivisse, ut sit primum, unde aliquid aut est aut fit aut cognoscitur[1]).

Scholia. I. Variis modis unum potest esse prius altero et quidem

1. *prius origine;* hoc evenit, ubi unum ab alio procedit nec tamen sive secundum naturam sive secundum existentiam unum prius est altero. Et haec mirabilis prioritas nonnisi in divinis reperitur[2]).

2. *prius tempore;* sic prius id esse intelligitur, quod existit altero non existente; quae quidem prioritas, ut

---

[1]) *Τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἡ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.* L. c.

[2]) S. Thomas affirmat, „in divinis dici principium *secundum originem absque prioritate*", concedit tamen „ibi esse ordinem secundum originem" (1. p. qu. 42. a. 3.); iam vero istum *ordinem originis* nos. formulam usu receptam retinentes, nuncupamus prioritatem originis.

liquet, principio convenire nequit, quatenus est formaliter principium, sed prout est ens quoddam, „nam „relativa oportet *simul* esse“[1]).

3) *prius natura;* hoc incidit, ubi unius existentia ex existentia alterius pendet, licet simul existant; sic ignis natura prius est calore, sol luce.

4. *prius ratione;* „secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu“[2]), e quo igitur intellecto aliud concluditur.

5. *prius dignitate;* sic dicitur, quod altero est excellentius.

6. *prius loco;* sic se habere dicitur, quod locum ordine priorem tenet.

II. Principia *ordinis physici* sive principia *rei*, quae, ut diximus, vel sunt principia *generationis* sive „*fieri*“, quae ad rei effectionem conferunt, vel principia *compositionis*, quae rem intrinsecus constituunt, congruenti nomine etiam *extrinseca* vel *intrinseca* nuncupantur.

Eadem principia *rei* aut *causalia* sunt ac nominantur (si sunt revera *causae*) aut *pura;* talia sunt personae divinae, prout ab ipsis alia persona divina procedit.

III. Ad modum, quo ea se excipiunt, quae *tempore* quidem, nec tamen *natura* sunt *simul*, designandum, veteres illud, quod est natura prius, „*in signo naturae priori*“ esse dicebant, quod vero est natura posterius, „*in signo naturae posteriori*“. In qua loquendi formula „signum“ idem est ac *mentis conceptus;* nam quod natura prius est, concipitur citra respectum dependentiae ex eo, quod natura posterius est, hoc autem citra respectum ad illud non concipitur.

---

[1]) S. Thomas cont. gent. I. 79.

[2]) Id. i. p. qu. 16. a. 4. ad. 2.

Ex quibus efficitur, quaenam dicantur *in signo eodem* esse vel *in signis disparatis*. Illa scilicet *simul* ab *eodem* principio procedunt, haec autem *simul* quidem sunt, sed nec ad se invicem nec ad aliud quoddam tertium ita referuntur, ut ex eo dependeant. Sic ascensus unius lancis et descensus alterius in bilance, in eodem sunt signo; somnium Scipionis et quae eodem tempore incidit defectio lunae, in disparatis sunt signis.

Thesis 155.

„Causa est principium per se influens esse in aliud[1]).

Dem. Quamquam Graeci vocabulis ἀρχῆς et αἰτίας promiscue fere sunt usi, multum tamen inter latinas voces *principii* et *causae* interest[2]). Causa enim ita influit in effectum, ut sin minus tempore, certe natura antegrediatur effectum, cuius adeo *esse* ex causa dependet cuiusque *essentia* ab *essentia* causae aliquo modo re ipsa distinguitur. Sed haec quidem principii ratio sibi non postulat. „Unde, ut scribit S. Thomas, hoc nomen *causa* videtur importare *diversitatem substantiae* et *dependentiam* alicuius ab altero, quam non importat nomen *principii*“[3]).

1. Itaque „causa est principium“, quoniam ab omni causa aliquid procedit; quare vox principii in ista de-

---

[1]) Suarez l. c. sect. 2. n. 4.

[2]) „Nomen causae refugimus in divinis; Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causae, ex ipso solum originem significantes, et ideo in divinis personis utuntur nomine causae; aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur, quod propter proprietatem ideomatis convenienter in lingua graeca dici potest“. S. Thomas de pot. qu. 10. a. 1. ad 8.

[3]) 1. p. qu. 33. a. 1. ad 1.

finitione *generis* locum obtinet. Est praeterea causa principium „*per se influens*", quibus verbis internus ille principii principiatique nexus, quem supra diximus, exprimitur, simul autem causa *a conditione* et *ab occasione* distinguitur, quarum neutra *per se* influit in existentiam effectus. Tum vero causa dicitur „influens esse" h. e. dans, contribuens, communicans *esse*, ex quo intelligitur, causam non logicum, sed *reale* esse principium. Denique causa dicitur influere esse *in aliud*, quo effectus designatur, utpote res a causa producta et a causa distincta atque adeo aliud, nam „nomen causae significat aliquid in essentia diversum"[1]); et inde excluditur principium, quod paulo superius diximus *purum;* quia enim „in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus, quod Pater *alius* est a Filio, sed non *aliud*"[2]).

2. Cum qua definitione congruunt sequentes ab aliis propositae: „Causa est principium influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum" vel „influxu suo determinans esse rei novae" vel „principium influens realitatem in aliud" vel illa a Fonseca proposita, quae „ex omnibus maxime arridet" Conimbricensibus: „Id, a quo aliquid per se pendet"[3]); maxime vero cum nostra congruit definitio, quam apud S. Thomam passim invenimus: „*Causa est, ad quam sequitur esse alterius*"[4]) vel: „*Dicimus causam, ad quam sequitur aliud*"[5]). Nimirum illud „*sequitur*" „non de qualicumque consequutione per influxum intelligitur", sed de influxu, quo interveniente „res causata vere

---

[1]) Id. de pot. qu. 10. a. 1. ad 8.

[2]) Id. 1. p. a. 2. ad 4.

[3]) L. c. in 2. c. 7. qu. 1. a. 1. cf. Fonseca l. c. in 1. c. 1. qu. 1. sect. 3.

[4]) In 2. phys. lect. 10.

[5]) De pot. l. c.

pendeat per propriam et rigorosam dependentiam a sua causa"[1]); quo fit, ut „esse alterius" sive „aliud" sequatur, quod propterea sit *quiddam diversum;* quoniam autem „diversitas requirit distinctionem substantiae, quae est essentia", in divina ista quidem definitio pariter non cadit[2]).

Scholion. Ratio, quatenus opponitur „rationato", quod vocant, partim cum causa ac principio congruit, partim ab utroque discrepat. Postulat enim ratio aeque ac principium et causa tam prioritatem quam nexum, sed tamen *logice* dumtaxat prius est rationato, quocum ita insuper connectitur, ut nonnisi *virtualiter* distinguantur.

Quo loco variae significationis huius vocabuli *rationis* meminisse invat. Itaque

1. Ratio vel subiective vel obiective accipitur; subiective accepta designat ipsam *intelligendi facultatem*, obiective vero accepta denotat id, quod *mentis conceptioni* respondet; sic quando plura in eadem re menti se obiiciunt consideranda, plures in illa re *rationes obiectivas* nos distinguere sive adprehendere dicimus. Unde ratio haud semel *comprehensionem conceptus obiectivi* significat ac praesertim *ratio formalis* plerumque ipsam *essentiam* sive *definitionem* rei notat. Huc referuntur loquendi formulae: quaedam *ratione* inter se differe; quaedam eiusdem esse *rationis;* hoc illudve *de ratione* cuiuspiam rei esse; aliquid sub hac vel illa *ratione* considerare etc.

2. Saepenumero ratio dicitur illud, quo aliquid *probatur*, cur aliquid *adseritur* vel *fit fierive debet.* Quare

---

[1]) Cf. Complut. l. c. disp. phys. 8. qu. 1. §. 3.

[2]) „Non possumus dicere, quod Filius sit *diversus* a Patre, licet sit alius". S. Thom 1. p. l. c. ad 1.

et leges vel normam, secundum quam aliquid faciendum sit fierique debeat vel fiat, designat. Sic ars dicitur „recta ratio fatibilium“ et lex aeterna „ratio gubernationis in gubernatore“; sic demum de „rationibus aeternis“ vel de „rationibus idealibus“ S. Augustinus et S. Thomas disserunt, quatenus sunt ideae divinae vel prototypa illa, secundum quae creantur, quaecumque a Deo producuntur.

Thesis 156.

„Est quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis“[1]).

Dem. Etsi Stoici duo tantummodo causarum genera, nimirum *agens* et *patiens* i. e. causam efficientem et materialem, Plato autem eiusque sectatores, adiuncta causa *exemplari*, quinque causarum genera defenderunt, Aristoteles tamen omnisque schola peripatetica quatuor causarum genera esse iure optimo tuetur[2]). Et sane

1. Quaestio, *cur* aliquid sit, omni ex parte soluta non est nisi et *a quo* et *ex quo* et *per quod* et *propter quod* res sit exponatur. Ubi enim de compositis naturalibus agitur, ad quorum effectionem ista quatuor desiderantur, praeprimis requiritur, *a quo* fiant, quoniam nulla res se ipsa potest efficere, alioquin esset priusquam est. Sed id, a quo aliquid fit, est diciturque causa efficiens. Deinceps quum vi naturali ex nihilo nihil fiat, requiritur „quoddam praesuppositum“, *ex quo* fiant, videlicet materia atque adeo concedi debet *causa materialis*. Tum vero, quoniam materia ex sese plane indifferens

---

[1]) S. Thom. 2. 2. qu. 27. a. 3.; cf. Aristot. phys. II. 7. et S. Thom. in 2. phis. lect. 10.

[2]) Cf. S. Thomas, de verit. qu. 5. a. 2.; Conimb. l. c. in 2. c. 7. qu. 1. a. 4.

est ad omnes rerum corporearum species omnique caret actu, requiritur *forma*, *per quam* constituatur in certa rerum specie et hinc *causa formalis* est danda. Denique nisi temere ac veluti casu causam efficientem agere aestimare velimus, requiritur *propter quod* agat seu *finis*; est igitur et *causa finalis*. Sed praeter haec quatuor ne ad compositas quidem res, quae ceteroquin ob suam compositionem ex pluribus causis pendent, aliud requiritur, quo fiant ac sint. Ergo praeter quatuor ista genera aliud quodpiam frustra adsignatur[1]).

2. Probanda est ista divisio propterea, quod primo omnia membra sub diviso continentur, singulis enim vera causae ratio convenit, ut inferius magis patescet; quod deinde membra inter se differunt, quoniam aliud est *a quo*, aliud *ex quo*, aliud *per quod*, aliud *propter quod*; quod denique hac ratione totum adaequate dividitur, nam quiquid nomine causae denotatur, ad unum ex his quatuor generibus pertinet. Legibus ergo divisionis omino conveniens est haec causarum divisio.

3. Prater enarrata causarum genera possent produci causa *instrumentalis*, *obiectiva* et *exemplaris*. Sed et hae causae ad unum ex istis quatuor generibus debent reduci. Et vero causa *instrumentalis* aperte ad causam efficientem est reducenda, quoniam suapte vi aliquid ad effectum confert vel saltem illam actionem exercet, ad quam a principali causa elevatur (ut calamus a scribente). — Quod autem *obiectum* adtinet, id quidem a quibusdam ad causam formalem extrinsecam reduci solet, quatenus nempe cognitioni vel scientiae speciem tribuat; „ego vero, inquit Suarez, libentius negarem obiectum sub hac ratione exercere aliquod genus causalitatis, sed *puri termini specificantis*, non per ver-

---

[1]) Cf. opusculum „*De principiis naturae* ad Fratrem Silvestrum"; inter opuscula S. Thomae 27. (al. 31.)

um aliquem influxum, qui causam constituat, sed per solam habitudinem alterius ad ipsum"[2]). Tametsi vero obiectum „sub ratione termini" „aliquod genus causalitatis" non exerceat, sed tamen quatenus *movet* potentiam cognoscentem, habet quandam causalitatem efficientem sive prout movet imprimendo speciem sive prout per speciem ad actum concurrit. — Tandem causa *exemplaris* ad efficientem apte revocari, infra dicemus. Recte igitur Aristoteles „causas, inquit, cuncti quaerere videntur et praeter illas (quatuor) nullam aliam dicere habemus"[1]); itaque „omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis"[2]).

Scholia. 1. Concedi potest, „illam divisionem non esse immediatam; possunt enim facile convenientiae inter quaedam ex his membris excogitari, ratione quarum aliae *priores* divisiones causae et in *pauciora* membra constituantur". Immediate igitur causa dividi potest in *internam* et *externam*. Interna autem complectitur materialem et formalem, utpote interne componentes effectum; externa complectitur efficientem et finalem, upote intrinsece non componentes effectum et ab effectu aliquo modo distinctae[3]).

Item et „alia divisio causae immediatior excogitare" posset; „nam tres aliae causae praeter finalem conveniunt in hoc, quod conferunt ad esse effectus per realem influxum ideoque requirunt existentiam realem ad suas causalitates; causa autem finalis influit *intentionaliter* ideoque causare potest antequam *in se realiter* existat." Unde „dividi potest causa immediate in *realem* et *intentionalem*"[5]).

---

[1]) L. c. sect. n. 3. 17.
[2]) Metaph. I. 10.
[3]) S. Thom. cont. gent. III. 10.
[4]) Cf. S. Thom. in 5. metaph. lect. 2.
[5]) Suarez l. c. n. 19.

2. Causae eiusdem effectus, quarum una ex alia non pendet tanquam ex superiori, vocari solent *coordinatae* (e. g. duae lucernae eunden locum illuminantes); quodsi una ex alia tanquam superiori causa dependet, dicuntur *subordinatae;* et si inferior ex superiori pendet *quoad esse suum* tantummodo, illa subordinatio est *accidentalis* (sic filius quilibet creatus pendet ex patre suo); si tandem inferior causa ex superiori pendet ita, ut sine hac *operari* non possit, ista subordinatio est *essentialis;* ita vero creatura pendet ex creatore.

Quaestio secunda.

De causa efficiente.

Thesis 157.

Perpensis iis, quibus causa efficiens constitui intelligitur, hanc causam dicimus esse principium, a quo aliquid fit, quod non erat, seu principium actione sua dans existentiam rei novae.

Dem. 1. In causa efficiente praeter *rem*, quae est causa, internoscere licet inprimis *vim causandi*, quam dicunt, quae est ipsa virtus, qua causa *potens efficiendi* intelligitur esse. Quoniam autem ista quidem vis eo, *quod est*, haud dum agere intelligitur, sed potens agendi, triplicem eius statum distinguere valemus. Ac primo quidem illum statum, ubi simpliciter potens efficiendi est; atque ita spectata nominari solet *primus actus remotus* vel *in actu primo remoto*. Deinde considerari potest status, in quo eadem vis omnibus ad agendum requisitis instructa intelligitur; atque ita spectata dicitur esse *in actu primo proximo*. Denique considerari potest status, ubi re ipsa agit, et ita spectata dicitur esse *in actu secundo*.

2. Deinde ad rationem huius causae praeter vim sive virtutem efficiendi requiritur *activitas*, ut aiunt;

„nam, auctore S. Thoma, efficiens est causa, *inquantum agit*“[1]). Quae activitas aliud non est, quam actuale virtutis efficiendi exercitium; sed hoc ipsum est ac nominatur *actio*, quoniam, ut idem scribit „actio est *proprie* actualitas virtutis“[2]). Quare et actio optimo iure *causalitas* causae efficientis nuncupatur. Est enim causalitas, qua causa actu agens sive causans constitui intelligitur; sed id quidem actio et. „Causalitas (ita Conimbricenses) efficientis est actio; veritas huius pronunciati, quod est de mente M. Alberti et S. Thomae et complurium aetatis nostrae philosophorum, inde ostenditur, quia causalitas est ratio, quo quaeque res aliquid per se causat; at ratio, qua efficiens aliquid per se causat, est actio, quum per eam proxime et intrinsece adtingat effectum“[3]).

3. Quoniam demum „causalitas quasi via seu tendentia ad effectum“ est[4]), id, in quo sistit ac quo terminatur actio, dicitur *effectus*. Quamobrem actio „se habet ex parte effectus“; si enim spectetur secundum „ordinem originis“, quatenus scilicet „incipit ab alio“, est ipse effectus *in fieri*, ut dicunt; si autem spectetur, quatenus est id, in quo terminatur sive in quo sistit, „secundum suam realitatem est ipse effectus“[5]). Ergo actio ab effectu aliter non distinguitur, quam modus rei a re; eadem enim realitas effectus considerari

---

[1]) In 5. met. lect. 2.

[2]) In 1. p. qu. 51. a. 1.

[3]) L. c. c. qu. 7. a. 2. Disputant scilicet veteres permulta de ratione huius causalitatis; alii enim tenent „actionem esse causalitatem agentis“, alii „causalitatem agentis non esse actionem, sed agere seu efficere effectum“. Sed vero si „quoad rem ipsam loquamur, tunc non potest esse dissensio“, ut accomodate adnotant Complutenses. Cf. Complut disp. phys. 10 quaest. ultim; Suarez l. c. disp. 18. sect. 10. n. 2. sqq.

[4]) Suarez l. c. n. 6.

[5]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 41. a. 1.; Conimb. l. c. a. 3.; Suarez c. l. n. 8. sq.

potest prout est realitas vel prout est realitas ex alio tanquam causa sua dependens. Quibus positis adparet, effectum esse illud, quod ab alio procedit vel quod ab alio fit sive producitur.

4. Atqui ista quidem tria in definitione causae efficientis superius proposita reperiuntur. Quia enim id esse dicitur, a quo aliquid fit, quod antea non erat, omnino et virtus efficiendi et huius virtutis exercitium et effectus exprimuntur. Item ista tria expressa videmus altera definitione, qua causa efficiens principium actione sua dans existentiam rei novae dicitur. Postremo in id congruit definitio Aristotelis, causam efficientem esse id, *unde primo procedit motus* h. e. rei productio; quam definitionem Suarez ita exposuit: *principium a quo primo* (in certo ordine) *per actionem est vel profluit effectus*[1]). Nulla enim est causa praeter efficientem, quae „per propriam actionem ab illo dimanantem" causet sive *a qua* aliquid producatur, quod ex disputandis magis adparebit.

Scholia. 1. Quia causa efficiens id producit, quod antea non erat, omnes eius effectus sunt quidem *ex nihilo sui* producti, haud pauci etiam *ex nihilo sui et subiecti;* nam *ex nihilo sui* id fit, quod, quamvis antea fuerit, id tamen non fuit, quod actione causae

---

[1]) Ex eo, quod Suarez dicat, causam efficientem esse „primum principium, unde est effectus *media actione*" sive „a quo effectus profluit *per actionem*", nullatenus consequitur, actionem esse *rem mediam* inter causam et effectum; his etenim id solum exprimitur, actionem esse „viam ad effectum" seu effectum *in fieri,* atque adeo „dependentia effectus ab agente" declaratur (cf. l. c. disp. 17. n. 6.; disp. 48. n. 10. sqq.); alioquin actio ista, quae dicitur res intermedia, foret *effectus*, e quo proprie dictus effectus demum procederet. Potest tamen quoddam dici agere „media actione", quatenus actio „non est essentia operantis" (cf. S. Thom. in 2. dist. 1. qu. 1. a. 5. ad 11.) et hinc „interventu actionis adtingit effectum", ut (l. c.) loquuntur Conimbricenses.

efficientis factum esse cognoscitur; *ex nihilo sui et subiecti* id fit, quod ex nullo praeexistente fit. Et talis quidem productio peculiari nomine *creationis* nuncupatur. Itaque terminus *a quo* creationis est physicum nihilum; terminus *a quo* ceterarum effectionum est res existens quidem, quae tamen actione causae efficientis fit, quod antea non erat[1]).

2. Notandum est discrimen, quod inter causam efficientem et *conditionem* iuxta ac *occasionem* intercredit. *Conditio* enim id omne dicitur, quod requiritur, ut causa producere possit effectum, in cuius tamen effectionem ipsa quidem non influit. Quare conditiones aut disponunt virtutem efficiendi ad agendum vel eam adplicant vel saltem impedimenta removent; ergo variae sunt, prout variae sunt causae aut subiecta, in quae agunt istae, aut adiuncta, in quibus agunt etc. Praeterea aliae sunt conditiones, quae, licet ad agendum requirantur, attamen, ubi defuerint, queant suppleri; aliae autem sunt, quibus, quum suppleri nequeant, deficientibus, causa nullo modo agere possit. Cuiusmodi conditio vocari solet *conditio sine qua non* (scil. causa agit).

Occasio denique omne dicitur, quo praesente opportunitatem agendi causa est nacta. Per se igitur occasio non requiritur, ut causa agat, nedum agere possit, sed tameu ob eam, quam praebet, agendi opportunitatem adlicit causam ad agendum, excitatque, ut hoc potius, quam alio tempore etc. agat.

---

[1]) Cf. S. Thom. I. p. qu. 45. a. 3.

Thesis 158.

Actio a passione non re, sed ratione tantum distinguitur.

Dem. Inter novem accidentium genera numerantur etiam *actio* et *passio;* sunt igitur ab esse substantiae distincta accidentia. Et quidem „actio secundum primam nominis impositionem importat *originem motus*“ seu mutationis vel effectionis; unde „origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur, vocatur actio“. Contra autem „motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio“[1]). Nimirum actio, quum sit causalitas producentis seu efficientis, ut diximus, respicit et principium agens, a quo incipit, et effectum, cuius origo est. Id vero, in quod terminatur actio seu a quo actio recipitur, *patiens* dicitur vel *passum* vel *mobile,* et ipsa actionis sive effectus receptio in vel a mobili vel passo, dicitur *passio.* Quemadmodum igitur actio respicit passum seu effectum in eo productum, ita passio respicit agens, a quo recipit effectum.

Quoniam autem actio et passio, quatenus sunt praedicamenta, non possunt formaliter in relatione seu in respectu *ad aliquid* consistere, secus enim a praedicamento relationis non distinguerentur[2]), absolute quoad eius fieri potest in hunc modum definiuntur: *actio est causalitas causae efficientis* seu „*modus termini facti*“; passio est *actualis termini vel effectus receptio.* Namque „de ratione actionis ut sic“ tantum est, ut sit „per se im-

---

[1]) S. Thomas 1. p. qu. 41. a. 1.

[2]) „Actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus et passionibus consequuntur“. S. Thom. l. c.

mediate fluens ab agente" et „ut sit modus quidam adhaerens termino"; passio autem prout „in praesenti sumitur", est „receptio alicuius formae"[1]).

Denique actio est vel *transiens*, si nempe terminus ab agente productus in aliud sive ab alio recipitur, vel *immanens*, si in ipso vel ab ipso agente recipitur. Unde actio transiens „non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti"; immanens autem „est perfectio agentis", quia „stat in ipso agente, ut perfectio ipsius"[2]). Insuper illius terminus proprie dicitur *effectus*, qui prout recipitur ab alio subiecto est ipsa *passio*[3]), huius autem terminus *actus* nuncupatur, sicut et illa proprie *actio*, haec vero *operatio* dicitur[5]).

Jam quaeritur, qua ratione actio ac passio inter se differant. De quo variae sunt sententiae[5]); nos quidem rationis distinctionem sufficere defendimus. Etenim

I. S. Thomas interpretans sequensque Aristolelem saepenumero nostram sententiam ad hunc modum probat. Motus, ait, est actus moventis seu a movente causatus

---

[1]) Cf. Suarez l. c. disp. 48. sect. 5. n. 1. et disp. 49. Priori loco notat, actionem posse „formam" nuncupari, quatenus hoc nomine ipse „termini facti" *modus* intelligatur; unde et definit „actionem, esse formam, qua principium activum primo in actum reducitur seu esse formam, quae primo ac per se ipsam fluit et per quam id, quod proprie fit ab agente, manat ac pendet".

[2]) „Duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle; quarum haec est differentia, quia primo actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis". S. Thom. 1. p. qu. 18. a. 3.; cf. de verit. qu. 8. a. 6.

[3]) Actiones „transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes". Id. 1. p. qu. 23. a. 2. ad 1.

[4]) Id. de verit. l. c.

[5]) Cf. Suarez l. c. disp. 49. sect. 1.; Complut. l. c. disp. 17. qu. 2.

in mobili. Ex quo concludit, actionem et passionem esse *eundem motum* re, ac ratione tantum distinctum, quatenus scilicet relatus ad movens, e quo manat, dicatur *actio*, relatus ad mobile, in quo seu a quo recipitur, dicatur *passio*[1]). Nimirum eadem entitas, quae fluit ab agente sive quatenus est *ab hoc in hoc*, dicitur actio, et quae recipitur sive quatenus est *in hoc ab hoc*, dicitur passio. „Motus, inquit, dicitur actio, secundum quod est actus agentis *ut ab hoc;* dicitur autem passio secundum quod est actus patientis *ut in hoc*"[2]); et iterum „actus, qui est agentis *ut a quo*, est patientis, *ut in quo*"[3]). Quoniam igitur „eadem actio est eius, quod agitur et movetur, et eius, quod agit et movet"[4]), actio et passio „differunt solum secundum *habitudines* diversas"[5]).

II. Quod posuimus excussis adversariorum argumentis magis elucebit. Dicunt igitur

1. Actio et passio in diversis sunt praedicamentis; ergo re differunt.

R. Conc. antec. et neg. conseq. Tametsi enim distinctio praedicamentorum aliqua ratione in rebus ipsis fundata esse debet, realis tamen sit neutiquam necesse est. „Sciendum est, ait S. Thomas, quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi". Unde „motus sucundum quod praedicatur *de subiecto*, in quo est, constituit praedicamentum *pas-*

---

[1]) Cf. in II. metaph. lect. 9.

[2]) In 3. phys. lect. 5.; cf. lect. 4.

[3]) Cont. gent. II. 16.

[4]) 2. 2. qu. 90. a. 3.

[5]) 1. p. qu. 45. a. 2. ad 2. Ex his declaranda sunt, quae S. Thomas 1. p. qu. 28. a. 3. ad 1. scribit. Excitata autem testimonia ita sane comparata sunt, ut merito quisque miretur, quum legit „apud quosdam ex Thomistis contrariam sententiam esse expressam angelici praeceptoris". Aguirre l. c. disp. phys. 19. sect. 3. n. 16.

sionis; secundum autem quod praedicatur *de eo, a quo est,* constituit praedicamentum *actionis*"[1]). Vel paulo secus: „Secundum quod aliquid *denominatur a causa agente,* est praedicamentum *passionis,* nam pati nil est aliud, quam suscipere aliquid de agente; secundum autem quod e contra *denominatur causa agens ab effectu,* est praedicamentum actionis, nam actio est actus agentis in aliud"[2]).

2. Unumquodque formaliter denominatur ab eo, quod est in ipso; sic Sortes dicitur formaliter albus ab albedine, quae inest in ipso. Sed agens formaliter denominatur agens ab actione. Est ergo actio in agente, proinde est res distincta a passione, ut quae sit in patiente. Unde S. Thomas „actio, inquit, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto, et ideo inter novem praedicamenta computatur"[3]); et alibi: „actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat, actionem esse in agente"[4]).

R. Dist. min. Agens formaliter denominatur agens ab actione spectato „ordine originis" sive eo, „a quo incipit" et quatenus „procedit a movente" vel secundum„ actionem tendentem in aliud"[4]) conc. min.; spectato eo, „in quod terminatur" et recipitur et quatenus „est in mobile", neg. min. Eadem ratione consequentis parte priore destinctâ, ad testimonia ex S. Thoma excitata respondemus, actionem inesse „in agente", sicut inest „accidens subiecto", *spectata activitate agentis* et spectatâ *habitudine eius ad terminum completum* sive *factum*[5]). Et profecto actio, quatenus *egredi* sive *exire*

---

[1]) In 11. metaph. lect. 9.

[2]) In 3. phys. lect. 5.

[3]) Cont. gent. II. 9.; de pot. qu. 8. a. 2.; cf. ib. qu. 7. a. 9. ad 7.

[4]) Id. in 3. phys. lect. 4.; 2. 2. qu. 183. a. 3. ad 2.

[5]) „Si nomine actionis intelligatur in recto ipse *terminus productus* connotando in obliquo modum productionis, *actio recipitur in passo;*

intelligitur ab agente, non est *in patiente*, sic enim considerata „incipit ab aliquo“ sive „procedit a movente“, sed tamen hoc ipsum „quod incipit ab aliquo“ sive „procedit a movente“, „terminatur in id, quod movetur“ et „est in mobili“ et hinc „nihil prohibet, *unum* actum esse *duorum*, ita quod non sit unus et idem secundum rationem, sed unus secundum rem“. Namque „idem est actus moventis et moti; moventis enim dicitur inquantum *aliquid agit*, moti autem inquantum *patitur;* sed *idem est*, quod movens *agendo causat* et quod motum *patiendo recipit*“[1]).

Et hac demum via soluta quoque est difficultas, quam ceteroqui iam Aristoteles expedivit, scilicet si actio et passio sint re unum, pariter agens et patiens sive agere et pati re unum esse, ita ut docens et discens sint idem etc. Videlicet quamvis forma seu actus, unde agentis et patientis nomen petitur, sit idem, subiecta tamen, quibus hoc nomen ponitur, sunt diversa, nam „idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem, agentis quidem secundum quod est ab eo, patientis autem secundum quod est in ipso“; atqui „eadem omnia conveniunt iis“, quae tum re tum ratione sunt idem, non vero iis, quae re quidem unum, ratione autem diversa sunt, sicut, ut Aristotelis exemplo utar, tunicae et indumento „eadem omnia“ conveniunt, sed non ita „viae a Thebis ad Athenas et ab Athenis ad Thebas“[2]).

---

si vero nomine actionis intelligatur *prima determinatio actualis*, et efficax ad hoc, ut effectus egrediatur ab agente, dico cum Scotistis et plerisque Thomistis allegantibns S. Thomam, quod actio recipitur in agente“. Maurus l. c. III. qu. 21.

[1]) In 3. phys. lect. 4.

[2]) Cf. id. ib. lect. 5.

Thesis 159.

Actio, quam vocant in distans, repugnantiam inducit.

Dem. Fuerunt, imo et sunt, qui putent, „posse efficientem causam agere in passum distans atque ita non requiri immediatam proprinquitatem“[1]). Sed tamen et cum infinita et cum finita causa pugnat actio in distans. Neque enim illa neque haec agit, quin subiecto, ad quod actio refertur, sit praesens.

1. Et ad infinitam quidem causam quod adtinet, haec per totam suam substantiam omnibus, quae sunt, est praesens, nec vero quidquam esse potest, cui non sit futura praesens. Tametsi igitur cuidam causae non repugnaret actio in distans, causa tamen infinita non quidem ob defectum perfectionis, sed vero ob perfectionis infinitatem, qua omnia pervadit, in distans agere non potest. „Ad maximam virtutem Dei pertinet, ait S. Thomas, quod immediate in omnibus agit; unde nihil est distans ab eo“[2]).

2. Causa autem finita non agit nisi in „subiectum praeexistens“; cui vero si nullo modo, scilicet nec per se nec per aliud, praesens fuerit, in ipsum neque agit neque etiam agere potest; ergo non agit in distans. Etenim fieri plane non potest, ut aliquid ibi agat, ubi non est; nam ibi, ubi res non est, res eadem nihilum est, nihili autem non est actio. Sed si causa ageret in subiectum, cui non sit praesens aliqua saltem ratione, ibi ageret, ubi non est. Ut igitur agat in aliud possitve

---

[1]) Suarez l. c. disp. 18. sect. 8. n. 2.

[2]) 1. p. qu. 8. a. 1. ad 3.

agere causa finita, subiecto, ad quod actio refertur, aliqua saltem ratione praesens esse debet. — Insuper actio, de qua quaeritur, est actio transiens, quandoquidem actio immanens non sit actio in distans. Atqui actio transiens, quum a causa procedat et a subiecto alio recipiatur, coniunctionem agentis et passi postulat et sic nec est nec esse potest in distans. Et sane subiectum, quod causae coniunctum non sit, perinde se habet ac si respectu istius quidem causae prorsus non existeret. Sicut ergo causa finita postulat subiectum, in quod agat, ita hoc subiectum sibi postulat coniunctum. Recte igitur ponimus, agens aliquo modo, scilicet vel per se vel per aliud, ei praesens sit oportere, in quod agat. Unde S. Thomas: „Nullius, inquit, agentis quamtumcunque virtuosi actio procedit ad aliquid distans“ [1]).

3. Quin etiam *potentia absoluta,* quam dicunt, actionem in distans fieri non posse tenemus. „Ratio est, quia sicut repugnat, quod agens agat sine virtute activa, ita repugnat, quod agat per virtutem activam non adplicatam passo. Virtus enim non adplicata passo respectu illius se habet, sicut si non existeret; sed adplicatio virtutis ad agendum est coexistentia temporalis et proximitas localis ad passum; ergo implicat, ut agens etiam supernaturaliter agat in passum localiter distans, sicut implicat, quod agat in passum, cui non coexistit“. Et sane agens agere nequit, si potens agendi non est; sed proxime potens agendi constituitur „per coexistentiam temporalem et adproximationem“; itaque in passum distans agere non valet [2]).

4. Tandem sensus naturae communis id docet, „quia unusquisque quum sentit, se percuti, calefieri vel comburi, statim putat, quod medio aliquo tangente percu-

---

[1]) L. c.

[1]) Maurus l. c. IV. qu. 35.

titur, calefit, comburitur et patitur huiusmodi passiones, ergo est naturaliter omnibus insitum, quod non potest dari actio in distans"[1]).

Scholion. Hic locus occasionem dat, ut de causae efficientis partitione dicamus. Enumerari autem solent hae divisiones:

1. Causa *prima* et *secunda;* prior ex alia causa non pendet; posterior ex alia causa, quacumque demum ratione, dependet.

2. Causa *universalis* et *particularis;* illa aut est causa potens cuiusvis effectus producendi, *qui fieri potest,* aut est causa potens efficiendi cuiusvis effectus *certae speciei* (sic sol dicitur „causa generationis omnium" 1. p. qu. 13. a. 5. ad 1.; cf. ib. qu. 19. a. 6.); particularis causa determinatos quosdam effectus tantummodo producere valet; est igitur tam ipsa, quam universalis altero loco descripta, causa finita.

3. Causa *per se* et causa *per accidens;* prior est illa, quae id agit, ad quod naturà suâ ordinatur vel, si est libera, quod agere intendit; posterior, ut notat Suarez, proprie dicta causa non est, sed „per quandam habitudinem vel similitudinem aut coniunctionem cum causa" proprie dicta dici solet causa; quare nec „potest commode una communi descriptione definiri"[2]). Itaque, ut idem auctor S. Thomam et Aristotelem sequens rem

---

[1]) „Id. ib. Causa igitur cum effectu coniungi necesse est; potest autem coniungi vel immediate vel mediate. *Immediata* coniunctio potest esse 1) per identitatem; sic anima in se ipsa producit actum volendi; 2) per substantialem praesentiam; ita Deus universis rebus est praesens; 3) per unionem physicam, sicuti anima agit in corpus sibi coniunctum; 4) per physicam contiguitatem; sic corpus impellit corpus. *Mediata* autem coniunctio est 1) per instrumentum; sic miles hostem petit gladio; 2) per emanationem; sic flos odore effuso movet sensum; 3) per actionem in aliam causam; sic sol aethere adtrahere dicitur tellurem.

[2]) L. c. disp. 17. sect. 2.

exponit, causa dicitur per accidens vel spectata ipsa causa vel spectato effectu. Ac primo quidem „ex parte causae id dicitur per accidens causare, quod per accidens coniunctum est principio causandi"; hinc S. Thomas breviter: „*Illud, quod accidit causae, dicitur causa per accidens*, sicut si album dicatur causa domus"[1]), propterea nimirum, quod architectus fuerit albus. — Tum vero „ex parte effectus" causa per accidens dicitur, quod „per se est causa alicuius effectus", per accidens autem eius, quod cum effectu coniungitur; ita Suarez, brevius autem S. Thomas: „Quod accidit ei, quod est effectus per se". Id vero, eodem auctore, triplici ratione evenire potest. Quod enim „accidit effectui" primo quidem habere potest „*ordinem necessarium ad effectum*" (v. g. movens columnam, cui impositus est lapis, „dicitur per accidens movere lapidem superpositum"). Deinde potest quidem aliquem ordinem habere ad effectum, „*non tamen necessarium*, nec est ut in pluribus, sed ut in paucioribus" h. e. raro („sicut inventio thesauri ad fossionem terrae"). Denique per se „nullum ordinem" habet ad effectum, sed „forte secundum existimationem" (puta si quis existimaret se esse causam cuiusdam eventus nec tamen revera esset)[2]).

---

[1]) In 5. met. lect. 3.

[2]) Quo loco S. Thomas, sequens Stagiritam, „fortunam et casum" quoque causis per accidens adnumerat; nec immerito. Namque fortuna et casus aliud non sunt, quam *eventus praeter exspectationem aut intentionem agentis* (v. c. si „intendens fodere sepulchrum inveniat thesaurum"). Cadunt igitur casus et fortuna nonnisi in causas secundas; nam „inquantum aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale et fortuitum respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur provisum" (1. p. qu. 22. a. 2. ad 1.). Quamvis ergo concedi debeant „fortuita et casualia per comparationem ad causas proximas", negari tamen debent „per comparationem *ad divinam providentiam*, sic enim nihil temere fit in mundo" (3. p.

4. Causa *physica* et *moralis;* illa viribus propriis in effectum influit; haec causam cognoscentem movet ad operandum; hinc imperium, consilium, preces, minae sunt causae morales, quatenus agens physicum cognoscens ad operandum movent, pariter praemia poenaeve meritis demeritisve proposita.

5. Causa *principalis* et *instrumentalis:* prior insitâ sibi virtute effectum producit; posterior ad producendum effectum iuvat, quatenus a principali regitur ac movetur. Itaque

a) causa „principalis operatur per virtutem suae formae", quia virtus, qua effectum producit, in illa inest ex propria forma sive natura sua, „sicut ignis calore suo calefacit"; e contrario „instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente", ut scalprum, quod movet regitque statuarius[1]);

b) unde duplicem actionem causae instrumentalis secernere licet, „unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae activitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum"[2]);

---

qu. 116. a. 1. ad 2.) *Fatum* denique vel „causa fatalis", quae scilicet „in nullam superiorem causam" reduci queat vel quae sit „dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus", repugnantiam inducit. Ceterum S. Augustinus „si, inquit, quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel postestatem *fati* nomine adpellat, sententiam teneat et linguam corrigat". Cf. S. Thom. 1. p. qu. 116.; Suarez disp. 19. sect. 11.

[1]) S. Thom. 1. p. qu. 62. a. 1.

[2]) Ib. ib. ad 2.

c) quoniam vero causa instrumentalis regitur ac veluti evehitur a principali, nihil impedit, ne „ultra suam speciem“ evectos effectus producat[1]);

d) distinctio causae principalis et instrumentalis non solum in causam physicam, quae propria virtute effectum adtingit ac producit, sed etiam in causam moralem cadit, quae scilicet quadam sua dignitate, auctoritate et excellentia ratio existit, cur causa physica effectum producat. Namque si illa dignitas et excellentia, quae quoad moralem causam vim causandi exhibet, in hac causa ex propria eius natura et forma inest, ista quidem causa est moralis principalis causa; sin autem non sit propria, sed ex causa principali derivata, est causa moralis instrumentalis.

c) instrumentum denique est varium. Et quidem primo instrumentum *naturale* (puta brachium), instrumentum *artificiale* (calamus), instrumentum *obedientiale*, quo Deus ad effectus supernaturales producendos utitur. Deinde instrumentum *animatum*, „quod ita agitur, quod etiam agit“, et *inanimatum*, „quod nullo modo agit, sed solum agitur“[2]). Denique instrumentum *coniunctum* et *separatum*[3]).

6. Causa *proxima* (sive immediata) et causa *remota* (sive mediata); illam inter et effectum aliud agens non est medium, inter hanc autem eiusque effectum medium quoddam agens intercedit.

7. Causa *necessaria* et *libera;* inter quas hoc interest, ut illa positis omnibus ad agendum requisitis non possit non agere sitque praeterea ad unum effectum

---

[1]) Cf. ib. qu. 79. a. 2. ad 3.

[2]) Id. 3. p. qu. a. 1. ad 3.; ubi animatum instrumentum Verbi divini humanitatem fuisse docet.

[3]) „Est duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus, aliud autem coniunctum, ut manus“. Id. 3. p. qu. 62. a. 5.

determinata ac denique tantum ex sese agat, quantum possit; contraria autem de causa libera sint dicenda.

8. Causa *adaequata* et *inadaequata;* prior ex se idonea est ad totum effectum producendum; posterior eget adiumento aliarum causarum, quo effectum producat. Prior distingui solet a *totali,* cui opponitur *partialis.* Partiales enim causae dicuntur illae, quarum nulla, licet simul agant, ex sese totum effectum producit; cuius rei exemplum petit S. Thomas ex „pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, quum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum“[1]). Tales igitur causae sunt causae partiales *„partialitate effectus“* et *„partialitate causae“,* ut aiunt, quandoquidem nulla eiusmodi causa *totum effectum* producit nec adeo *sola causa* effectus existit. Sunt autem et aliae causae quarum singulae *totum effectum* producunt (ut Deus et voluntas actum voluntatis producunt). Tales ergo causae sunt causae partiales, *„partialitate causae“,* nec tamen *„partialitate effectus“,* quin imo quum singulae in *totum* effectum influant, sunt totales causae *„totalitate effectus“,* quamquam partiales „partialitate causae“.[2]) Ceterum duae causae *eiusdem ordinis,* quae sint causae *adaequatae* sive *completae,* quarum igitur utraque per se potens est effectus producendi, non possunt esse causae immediatae eiusdem numero effectus, quoniam effectus ubi ab una immediate fuerit productus, ab altera iam pro-

---

[1]) I. p. qu. 52. a. 3.

[2]) „Quum dicimus neque Deum per concursum universalem neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus; totus quippe effectus est a Deo et est a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius“. Molina, Concord. qu. 14. a. 13. disp. 35.

duci non potest et versa vice; unde illud S. Thomae: Impossibile est, quod duae causae *completae* sint *immediatae* unius et eiusdem effectus"[1]).

9. Causa *univoca, aequivoca, analoga;* prima est causa, quae similem sui quoad essentiam specificam producit effectum; altera, quae similem sui quoad essentiam genericam producit effectum; tertia, cuius effectus „participat similitudinem" agentis „secundum aliqualem analogiam", quo modo „illa, quae sunt a Deo, adsimilantur ei inquantum sunt entia" et ideo „similitudo creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem genus repraesentat". Ita quidem S. Thomas has causas discernit[2]).

Thesis 160.

Quidquid perfectionis in effectu inest, id quoque in causa eius adaequata aliqua ratione continetur.

Dem. 1. Si quaedam in effectu inesset perfectio, quae in eius causa nulla contineretur ratione, ista quidem perfectio causam, a qua esset, non haberet. Id vero concedi nequit; nam illa perfectio sane est *effecta* ac proinde ab alio producta. Itaque „effectus, ut scribit S. Thomas, non potest extendi ultra suam causam[3]).

2. Si causa adaequata nulla ratione contineret effectus sui perfectionem, illa causa id alteri contribuisset,

---

[1]) 1. p. qu. 52. a. 3. Cf. Ferrariens. in III. c. 68.

[2]) 1. p. qu. 4. a. 3. et qu. 13. a. 5. ad 2.; negat tamen S. Thomas, Deum esse „causam *pure aequivocam*" creaturarum; nam „ubi, inquit, est pura aequivocatio, *nulla* similitudo in rebus illis adtenditur", quoniam „pure aequivoca sunt *a casu* aequivoca" ac propterea „nullus respectus unius ad alterum" adest. Cont. gent. I. 33.

[3]) Cont. gent. I. 43.

quo ipsa quidem careret. Sed nemo dat, quod non habet. Recte igitur iterum S. Thomas „effectum, inquit, excedere suae causae perfectionem non contingit“[1]).

3. Quod posuimus ad hunc demum modum S. Thomas confirmat. „Quidquid, ait, perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel *secundum eandem rationem*, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel *eminentiori modo*, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis; manifestum est enim, quod effectus praeexistit *virtute* in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori“[2]). Itaque tribus modis effectus sui perfectionem causa potest continere[3]). Ac primo quidem *formaliter;* id vero accidit, quando perfectio causae atque effectus eiusdem sunt rationis et in eadem specie; et talis est causa univoca. Deinde *eminenter;* quo modo causa effectus sui perfectionem continet, si habet perfectionem nobilioris ordinis, qua *idem* praestat, sed excellentiori ratione, quam perfectio cum effectu communicata; sic Deus rationem hominis continet. Denique *virtualiter*, si nempe causa potens est producendi effectus et huic debitam sibi perfectionem conferre valet. Itaque uno ex hisce modis causam effectus sui perfectionem contineri necesse est[4]).

---

[1]) Ib. I. 67.

[2]) 1. p. qu. 4. a. 2.

[3]) Cf. supra p. 248.

[4]) Ex eo, quod „causa est semper potior effectu“, declarari potest notissimum illud Aristotelis: „Semper, per quod unumquodque est, illud magis est“ sive, ut S. Thomas idem exprimit: „Propter quod unumquodque tale, illud magis est“. Nimirum, id, quo alterum est tale (quale est), ipsum magis est tale. Sed hoc principium „veritatem habet, si intelligatur in his, quae sunt unius ordinis“, quoad ea vero, „quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem“. Sic

4. Ad quasdam difficultates expediendas sequentia iuvabunt.

a. Effectus excedere potest perfectionem causae instrumentalis *per se* spectatae; nam quum non sit causa adaequata, „effectus non adsimilatur instrumento, sed principali agente, sicut lectus non adsimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis“[1]).

b. Causae morales, ut quae moveant tantum intelligentem causam ad quoddam eligendum, non postulant sibi ad effectus suos producendos nisi vim sese manifestandi intellectui et interveniente cognitione inclinandi voluntatem.

c. Causae, quas destructivas et corruptivas vocant, quum nihil, quippe destruentes, cum alio communicant, id quod destruunt alio modo continere haud debent, quam secundum illam virtutem, qua efficere valent, ut esse desinat, quod erat; puta si sol nivem dissolvat.

Scholion. Huc referenda sunt quaedam solemni more recepta axiomata.

1. „*Operari sequitur esse*“. Ubi nempe de causa principali agitur, operatio excedere nequit operantis perfectionem, imo vero eius naturae respondeat oportet.

2. „*Modus operandi sequitur modum essendi*“. Nimirum modus operandi generatim spectatus nobilior esse nequit modo essendi in universum pariter spectato. Operandi enim virtus in ipsa causae essentia nititur et

---

ex eo, „quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur, quod vita sit magis desiderabilis; etsi contra „sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium“. S. Thom. 1. p. qu. 87. a. 2. ad 3.; cf. Arist. analyt. post. lib. 1. c. 2. n. 15. et S. Thom. in analyt. post. lib. 1. lect. 6.; cont. gent. III. 17.

[1]) S. Thom. 3. p. qu. 62. a. 1.

hinc respondere debet eius naturae et inde modus operandi modo essendi proportionatus esse debet; nam „effectus suis causis proportionabiliter respondent“[1]).

3. „*Modus cognoscendi sequitur modum essendi*“. Cognoscere enim est quoddam operari, modus autem operandi sequitur modum essendi. Quare quum principium cognoscens in existendo pendet ex materia, etiam in operando ex eadem pendet et e contrario si in existendo ex materia non pendet, nec in operando ex ea pendet.

4. „*Nihil est causa sui ipsius*“[2]). Si enim „aliquid sit causa efficiens sui ipsius, sic esset prius se ipso, quod est impossibile“[3]).

5. „*Omnis effectus supponit causam*“. Effectus enim ab alio procedit et fit ab alio.

6. „*Causa prius est effectu*“. Omnis enim causa est principium, principium autem prius est principiato; unde causa saltem prioritate naturae effectum praecedit. De quo S. Thomas: „In quolibet genere causae causa *naturaliter* est prior causato“[4]).

7. „*Causa et causatum sunt simul*“, vel „movens et motum oportet simul esse“[5]) „vel oportet agens et patiens esse simul“[6]). Etenim quum effectus formaliter spec-

---

[1]) Id. cont. gent. II. 21.

[2]) Id. 1. 2. qu. 20. a. 3. ob. 3.

[3]) Id. 1. p. qu. 2. a. 3.

[4]) De verit. qu. 28. a. 7. Quodsi agatur de causa, quae *motu* effectum progignat, causa ista quidem *tempore* etiam prius est, quam effectus *in facto esse*, ut aiunt. Huc pertinent, quae scribit S. Thomas: „Causa efficiens, quae agit *per motum*, de necessitate praecedit *tempore* effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis; sed si actio sit *instantanea* et non successiva, non est necessarium, faciens esse prius facto *duratione*, sicut patet in illuminatione“. 1. p. qu. 46. a. 2. ad 1.

[5]) Cf. cont. gent. III. 68.

[6]) Ib. II. 20.

tatus ex causa sua pendeat, quippe ab ea procedens, causa effectusque sunt simul, h. e. eodem tempore. Neque tamen istud axioma confundatur cum hisce: „Posita causa ponitur effectus“ vel „posita actione sequitur effectus“ vel demum „posita causa sufficiente ponitur eius effectus“[1]). Namque haec axiomata pertinent *plene* ad solas „causas naturaliter agentes“ sive ex necessitate naturae, in quibus „ad esse causae sequi oportet effectum“, nam „effectus naturaliter agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens“[2]). Vel quum effectus proprie referatur ad actionem *transeuntem*, talis actio „non potest esse nisi sit ipsum passum, in quo recipiatur, et per consequens nisi sit esse ipsius effectus“[3]).

8. „*Effectus a causa sua raeliter distinguitur*“. Est enim effectus *quiddam novum*, quod a causa fit, imo etiam in alio subiecto recipitur, si tamen causa sit agens actione transeunte.

9. „*Causa causae est causa causati*“. Istud quidem vere dicere licet de causa, quae non tantum alteram causam producit, verum etiam ad agendum determinavit. Sic enim existit causa *per se* eorum, quae altera causa per se efficit, et causa *per accidens* eorum, quae altera causa per accidens facit, nisi forte ipsum etiam effectum, qui cum alterius actione per accidens connectitur, vel intenderit vel praevisum non impedierit, quamquam eum impedire et poterat et debebat. Sed vero causa, quae, licet aliam causam produxerit, hanc tamen ad agendum non determinavit, nulla ratione est causa effectuum illius causae; nam pater, quia pater est, profecto causa criminum a filio patratorum non existit.

---

[1]) Cf. I. p. qu. 14. a. 8. ad 2; ib. qu. 46. a. 1. ad 10; cont. gent. II. 35.

[2]) Cont. gent. II. 35.

[3]) Ferrariens. in h. l.

10. „*Qualis causa, talis effectus*". Quod quidem axioma aliud non edicit, quam „effectus suis causis proportionabiliter respondere"; unde si causa est *univoca*, effectus eiusdem est rationis atque causa; sin sit aequivoca vel analoga eaque intelligens, effectus respondet ideae exemplari seu talis est ille, qualis est haec.

11. „*Omne agens agit sibi simile*"[1]). Hoc axioma spectat ad causam principalem, nam „agens instrumentale non inducit similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis, principale autem agens inducit similitudinem suam"[2]). Ideo vero omne agens agit sibi simile, quia „effectus praeexistit virtute in causa agente"; agere enim aliud non est, quam „formam in alterum transfundere"; sed haec „forma rei fiendae" in quibusdam agentibus praeexistit secundum *esse naturale*, sicut in his, quae agunt per naturam (sicut homo generat hominem et ignis ignem), in quibusdam vero secundum *esse intelligibile*, ut in his, quae agunt per intellectum (sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris)"[3]).

12. „*Duo entia nequeunt esse sibi invicem causa efficiens*". Secus enim unum simul prius ac posterius esset altero. Hoc axioma cohaeret fere cum isto: „Duo entia nequeunt *in eodem genere causae* sibi mutuo esse causae". Recte autem dicitur „in eodem genere"; nam in diverso causarum genere possunt duo „sibi mutuo esse causa." De quo S. Thomas: „Contingit, ait, secundum *diversa genera* causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum, sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis"[4]).

---

[1]) 1. p. qu. 3. a. ad 2; cont. gent. III. 52

[2]) 3. p. sup. qu. 19. a. 4.

[3]) 1. p. qu. 15. a. 1; cf. 3. p. sup. qu. 19. a. 4. et 1. p. qu. 4. a. 2.

[4]) De verit. qu. 28. a. 7.

13. „*In nullo causarum genere est procedere in infinitum*“. Aut enim agitur de causis coordinatis et subordinatis *accidentaliter* aut de subordinatis *essentialiter*. Si de illis agitur, sane in infinitum procedi non potest, quin numerus infinitus inde exoriatur; si de his agitur, in infinitum procedi non potest, quin habeatur series actionum, quarum quidem subsequens ex praecedente pendeat, nec tamen sit *prima*, a qua motus initium sumat.

14. „*Causae secundae non agunt nisi motae a prima*“. Hoc axioma neutiquam „de praevia motione“ causae primae in secundam, sed „de intrinseca cooperatione“ seu de concursu simultaneo eiusdem ad actiones causarum secundarum est accipiendum[1]). Ita etiam intelligi debent sequentia axiomata: „Causae secundae adplicantur a prima“ et „causa secunda agit in virtute causae primae“. De quibus Suarez, veterum S. Thomae interpretum, praesertim Capreoli et Caietani, sententiam exponens, ait, „ad veritatem omnium locutionum D. Thomae in hac materia et ad explicandos varios modos, quibus dicere solet, causam primam iuvare secundam, sufficere influentiam Dei in ipsam causam secundam, qua illi *dat esse virtutemque nativam* seu permanentem et concursum simultaneum, quo in eius effectum influit“[2]).

15. „*Causae non sunt sine necessitate multiplicandae*“. Quod adagium est adstrictior expressio huius: „Entia non sunt multiplicanda sine necessitate“. Ratio est perspicua; nam una numero causa pluribus viribus praedita esse potest, quibus adeo varii effectus gignendi est potens; unde ex varietate effectus legitime concludi nequit varietas causarum; hanc ergo sine necessitate admittere est nefas.

---

[1]) Cf. Caietan. in 1. p. qu. 19. a. 8.

[2]) Opusc. 1. de concurs. lib. 1. c. 35. n. 15.; cf. Zeitschrift für kath. Theol. IV. p. 244. n. 6. sqq.

Thesis 161.

Fallitur Hume obiectivam notionis causae vim impugnans.

Dem. Jam antiquitus Pyrrhonici, quorum scepsin postea Aenesidemus Gnossius, Ciceronis aequalis, restauravit, notionem causae inanem esse posuerunt[1]). Quos errores dudum exstinctos Hume († 1776), Lockii quippe sectator, exsuscitavit[2]). Quod hac via praestare conabatur. Sola, ait, experientia animus ad notionem causae effingendam perveniret; id vero fieri non potest propterea, quod experientia *successionem* quidem factorum, nec tamen horum *nexum* renuntiat, secus enim sciremus, in quo iste nexus consistat, quod tamen ignoramus. Jam vero iste nexus ipsam causalitatem constituit. Nihilominus, pergit, ubi duo facta constanter

---

[1]) Cf. Diogen. Laert. IX. 98. et 116.; Sext. Emp. adv Mathem. IX. 207. Pyrrhonici „omnes omnino res, quae sensus hominum movent, *τῶν πρός τι* esse dicunt" (Gellius XI. 5.); unde his etiam causas adnumerantes, eas „sola mente cogitari" ponebant, ut refert Laertius. Aenesidemus praeterea hoc usus est argumento omnino vano. Causa, inquit, anteire non potest effectum, quia, antequam effectum habet, causa non est; neque etiam simul cum effectu esse potest, secus pares omnino ponerentur et aequo iure effectus causam producere existimari posset; neque demum subsequi effectum potest, quod satis patet.

[2]) Essay etc. Essay VII. Sunt, qui „quosdam Arabes", praesertim vero Algazel (Al-Gazzali † 1111), huius fuisse sententiae arbitrentur (cf. Sanseverino, Dynamilogia p. 572. n. 752.), at vero hi „occasionalistae" potius fuisse videntur. Et vero Averroes († 1198) in ea, quam contra „destructionem phylosophorum" ab Algazel conscriptam, scripsit „destructione destructionis" (disp. 1. in phys. dub. 3.) inter alia haec dicentem introducit Algazel: „Dicimus, quod agens combustionis creavit nigredinem in stuppa et separationem in partibus eius et posuit eam combustam et cinerem, *et est Deus gloriosus mediantibus angelis vel immediate*".

videmus coniuncta, imaginatione ita eadem consociamus, ut redeunte uno alterius notio excitetur. Causa igitur aliud non est, quam aliquid, post quod ita aliud advenit, ut illo praesente de hoc quoque cogitemus. Hunc ergo a mente adsuetudine effectum nexum dicere solemus causam.

At vero errasse Humium haud difficile est probatu. Etenim

1. Hume factum quoddam et internâ et externâ experientiâ firmiter testatum atque adeo quam quod maxime notum negat. Ad unum enim omnes sive de se sive de aliis loquentes vocabulis utuntur, quae verum „influxum causalem", quem vocant, significant, idque ideo, quod istum influxum tam ad se suique corporis motus quam ad alia reflectentes deprehendunt; quare non solum vere dicunt omnes: *ago*, *ferio*, *traho*, verum etiam: ignis calefacit, sol illuminat et alia sexcenta.

2. E diverso Humius factum profert, quod factum non est. Falsum enim est, nos, quum duo facta constanter coniuncta percipimus, alterum dicere causam, effectum alterum. Enimvero haud semel duorum factorum nexum observamus neque tamen unquam causam alterum, alterum effectum existimamus ac nominamus. Certe admotionem ligni ad ignem et combustionem perpetuo inter se nexas observamus nec vero quispiam combustionem admotionis effectum dicit, sed conditionem; item noctes ac dies sibi constanter succedunt nec tamen diem noctis causam quispiam dixerit etc. Itaque tantum abest, ut verum sit, quod posuit Hume, ut contrarium locum habeat; nam constat, distinguere nos inter meram rerum successionem et talem successionem, qua unum ex altero pendeat sive tanquam ex conditione sive tanquam ex causa.

3. Falsum est, nos tunc tantummodo, quando *duo facta constanter* iuncta observamus, causae et effec-

tus nomina adhibere; saepe enim vel uno facto deprehenso causam talis facti existere intelligimus.

4. Falsum est, notionem causae ex sola experientia oriri *debere*. Experientia enim facta affert, ex quibus intellectus causae notionem desumit; solus enim intellectus causae notionem format, quum ipse solus notiones formare queat ac nominatim notionem causae, ut quae sit relativa ac relationes intellectus solus percipiat. Ex quibus intelligi potest, falsum pariter esse, notionem causae ex experientia oriri *non posse*. Certum enim est, internam experientiam non tantum factorum successionem, verum etiam horum nexum renuntiare ita, ut reflexione adhibita nosmet et factorum internorum subiectum et *principium* esse intelligamus.

5. Postremo falsum est, ut notionem causae animus formet, requiri intimam et adaequatam cognitionem *naturae istius nexus* duorum factorum; nam dummodo verum nexum adesse percipiamus, notionem causae concipere possumus, tametsi intimam et perfectam cognitionem huius nexus adsequi haud valeamus.

Thesis 162.

Substantiis creatis tam spiritualibus quam corporeis vera convenit efficientia.

Dem. Systema „causarum occasionalium“ primo edolarunt atque etiam satis perfecerunt Arabes. Quorum alii, ut refert S. Thomas, posuerunt, „nullam creaturam habere aliquam actionem in productione effectuum naturalium“; hinc „ignis non calefacit, sed Deus causat calorem *praesente igne*, et similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus“ [1]). Cum quibus ex

[1]) Cont. gent. III. 69.; cf. de verit qu. 5. a. 9. ad 4.

scholasticis sensisse videtur Gabriel Biel († 1495)[1]. Alios autem, quibus Avicebron[2]) facem praetulisse videtur, haec tenuit opinio: „Nullum corpus est activum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur“[3]).

Has opiniones a scholasticis tanto opere impugnatas[4]) exuscitavere Cartesii discipuli, praesertim Arnoldus Geulincs († 1669) et Nicolaus Malebranche († 1715) aliique haud pauci, quibus hoc tempore se adiunxit Baldinotti. Putant igitur isti, res *occasionem agendi* praebere *Deo*, qui adeo una sit causa efficiens. Unde et *occasionalistarum* nomen eisdem est positum; et quidem illi, qui tam spiritibus, quam corporibus vim agendi abiudicant, *rigidissimi*, qui vero, multis scilicet pressi difficultatibus, tandem mentibus quandam efficientiam concessere, *rigidiores* nominantur, quo a *benignis* discernantur, qui, ut quidam Cartesiani, solis rebus inanimatis efficientiam omnem abiudicant.

De quo S. Thomas „sed haec, inquit, *positio stulta est*“ et „contrariatur dictis philosophorum et sanctorum“[5]); Suarez vero haec scribit de sententia, quam defendimus: „Quam veritatem non tantum *sensu et ratione* existimo esse *evidentissimam*, sed etiam, *iuxta doctrinam catholicam, certissimam;* unde sicut ob priorem causam oppositam sententiam S. Thomas stultam adpellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam, ideoque merito reiicitur ob omnibus philo-

---

[1]) Suarez, postquam Petrum Aliacensem († 1425) in hanc sententiam non discessisse ostendit, ad hunc modum pergit: „Magis autem favet huic opinioni Gabriel in 4. dist. 1. qu. 1. a. 3. dub. 3.; ubi hanc sententiam reputat probabilem“. L. c. disp. 18. sect. 1.

[2]) Fuit is quidem Ibn Gebirol, arabs Iudaeus († 1070), cuius operis „Fons vitae“ inscripti crebro mentionem faciunt scholastici.

[3]) S. Thom. l. c.

[4]) Cf. S. Thom. l. c.; 1. p. qu. 105. a. 5.; in 2. dist. 1. qu. 1. a. 4.; de pot. qu. 3. a. 7.

[5]) In 2. dist. 1. l. c.; cf. de verit. qu. 5. a. 9. ad 4.

sophis et theologis"[1]). Nihilominus Malebranche thesin nostram „miseram philosophiam" nuncupare haud veretur[2]). Sed ad argumenta veniamus; itaque

1. Experientia edocti prorsus notum exploratumque habemus, nos *unice quia volumus* actiones tam immanentes quam transeuntes perficere. Ergo harum operationum causam nosmet ipsos esse plene intelligimus. Quare certissimae cognitioni repugnat adversariorum opinio.

2. Si enti creato libero omnis efficientia abiudicatur, libertas, meritum, demeritum, virtus vitiumque inania sunt nomina, et boni malique discrimen sublatum est. Sed ista quidem non tantum contra rationem sensumque communem, verum etiam contra fidei veritatem repugnant.

3. Si Deus unica causa efficiens existit, ipse etiam *intelligendi actus* est actus quidam Dei. Sed si ullus, certe intelligendi actus est actus vitalis. Actus autem vitalis nequit esse actus nisi eius principii, in quo est. Ergo si actus intelligendi, puta hominis, ipsius Dei est actus, etiam principium intelligendi, ipsum nempe *esse animae*, est *esse Dei*. E quo sequitur pantheismus. Quod quidem argumentum ad omnia viventia extenditur; vita enim non est nisi ibi, ubi actus in eo est subiecto, e quo tanquam e principio procedit.

4. Totum systema, quod impugnamus, evertitur hoc S. Thomae argumento: „Contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producen-

---

[1]) L. c. n. 5.
[2]) Cf. De la recherche de la vérité. l. 6. p. 2. ch. 3.

dos effectus; repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae[1]"). Et vero cur adhibet Deus causas secundas, si ipse solus operatur omnia? Non habent, quod respondeant occasionalistae, nisi forte dicere velint, Deum idcirco adhibere alias res, ut in errorem nos coniiciat, utpote quum necessitate quadam rebus creatis eas actiones adtribuamus, quae solius sint Dei. Scilicet Deo indigna sunt ista. Et cur tandem Deus tot ac tam perfecta organa rebus variis concessit, si nullam operationem hisce peragere valeant; frustra scilicet sunt, si nihil agant, atque exinde ob intimum essendi agendique nexum prona iam est via ad pantheismum.

5. „Si effectus, ut scribit S. Thomas l. c., non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur, quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis *omnis cognitio* scientiae *naturalis*, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur". Nimirum subversa est cognitio rerum, sed simul, quum rerum natura nobis iam sit incomperta, occasionalistis quodvis deest argumentum, quo sententiam suam confirment.

6. Qua via demum ad Idealismum delabimur, quoniam haud certius scimus, substantias corporeas existere, quam agere easdem, et super hoc rationi magis consentaneum est, earum existentiam negasse, quam puras eas existimare occasiones.

---

[1]) Cont. gent. l. c.; cf. I. p. qu. 105. a. 5.

Scholion. Restat, ut adversariorum argumenta solvamus.

1. Spiritus aliter movere corpus non possent, quam actu voluntatis, sed hac via nullus potest effici motus.

R. Spiritus non movet corpus immediate actu voluntatis suae, sed „virtute motiva"; hoc enim si anima nostra potest, cur spiritus non posset? Namque „angeli habent virtutem minus contractam, quam animae; unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere; sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non coniuncta localiter movere"[1]).

2. Corpora sunt inertia; ergo non agunt.

R. Corpora agere quidem seu satius moveri non possunt nisi pulsa ab alio, sed vero inepta ad agendum ac cuiusvis actionis incapacia nequaquam sunt. „Hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat"[2]).

3. Deus, utpote causa perfectissima, alias quasvis causas excludit. Ergo ipse solus est causa.

R. Optimis verbis hanc rem explicat S. Thomas; esse, ait, alias causas praeter Deum „non ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc, *quod essent*, sed etiam quantum ad hoc, quod *aliorum causae essent*"[3]). Et profecto sicut existentia aliorum entium divinae perfectioni non officit, imo vero eam effert, ita et efficientia eorum, quae Deus producit et quibus „etiam dignitatem causandi conferre voluit"[4]).

---

[1]) S. Thom. I. p. qu. 110. a. 3. ad 3.; cf. cont. gent. II. 56.

[2]) Id. de pot. qu. 5. a. 8.

[3]) Cont. gent. III. 70.

[4]) In 2. dist. 1. qu. 1. a. 4. ad 1.

4. Omnia in omnibus operatur Deus. Ergo est unica omnium causa et ideo idem effectus a Deo et a creatura simul non producitur, imo hoc secum pugnat.

R. Deus, ait S. Thomas, non solum est causa actionum, inquantum *dat formam*, quae est principium actionis, sed etiam sicut *conservans formas et virtutes rerum*, et in omnibus *intime operatur*, scilicet concurrendo ad operationes omnium. Unde „operatur in rebus ad modum *primi agentis*, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium", quoniam operatio primi agentis non excludit, sed postulat operationem secundi agentis, ne hoc sit frustra. *Prima* igitur causa est Deus, at non *unica*. Neque vero effectus a Deo et simul a creatura productus repugnat; nam „una actio non procedit a duobus agentibus *unius ordinis;* sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente". Et sane „sicut non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo"[1]).

---

[1]) Cont. gent. III. 70.; 1. p. qu. 115. a. 5. et ad 1. et 2.

Quaestio tertia.

De causa materiali ac formali.

Thesis 163.

Exposita materiae ac formae physicae notione utramque causae rationem habere concludimus.

Dem. De qua quidem re, ne in physicas quaestiones excurrat oratio, plura scribere non libet.

1. Inter omnes facile constat, naturalem ac principalem formae materiaeque vocabulorum significationem ab artis operibus esse profectam. Quando enim opifex ex aere hominis vel equi imaginem ducit, aes quidem materiam, imaginem vero eidem inductam, formam dicere solemus omnes. Sed sine negotio intelligimus, aes istud plane indifferens exstitisse ad quamlibet, quae inde ducatur, imaginem; ab hac autem certam determinatamque figuram seu formam traxisse. Quo factum est, ut quodvis subiectum, quod ad plura indifferens existit atque adeo varia ratione determinari potest, in universum *materiam*, illud vero, quo eiusmodi subiectum certa quadam ratione determinatur, *formam*

nominarint[1]). Est igitur materia generatim accepta *quodlibet subiectum determinabile*, forma autem *principium determinans*. Quapropter materiae aeque ac formae vocabulum etiam ad incorporea translatum est, quatenus et haec tale subiectum esse cognoscuntur, quale ad certam essendi rationem ab alio queat determinari[2]).

2. Quod igitur ex materia et forma constat, synthesis quaedam est. Cuius synthesis elementum utrumque seorsum paucis consideramus. Ac primo quidem materia triplici ratione considerari potest. Spectari enim potest vel relata ad ipsum compositum ex materia et forma et sic spectata dicitur *materia ex qua*, scil. totum constituitur, vel relata ad formam et tunc vocatur *materia in qua*, scil. est forma tanquam in subiecto, vel denique relata *ad agens* et tunc dicitur *materia circa quam*, scil. agens operatur. Sed potest esse forma in materia tanquam in subiecto vel *informationis* sive *adhaesionis* vel *sustentationis* sive *inhaesionis*.

Et quidem *informationis* sive *adhaesionis* subiectum dicitur illud, quod quidem in se recipit formam atque ad hanc naturaliter ordinatur, nec tamen ita necessario praerequiritur, ut sine illo forma fieri atque existere nequeat. Quale subiectum est corpus respectu animae rationalis.

Subiectum autem *inhaesionis* sive *sustentationis* dicitur illud, quod ita praerequiritur, ut sine illo forma nec fieri nec existere possit. Sic se habet corpus

---

[1]) „Quando ex cupro fit idolum, cuprum, quod est in potentia ad formam idoli, est materia, figura autem, a qua dicitur idolum, est forma". Op. supra citatum „De principiis naturae".

[2]) „Sicut omne, quod est in potentia, potest dici materia, ita omne, a quo habet aliquid esse, quodcumque esse illud sit, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma". Ib.

respectu animae belluinae, intellectus respectu cogitationis, aes respectu figurae cuiusque. Formae igitur huic materiae respondentes dicuntur „*educi de potentia materiae*“, quo tamen nihil aliud significatur, quam has formas secundum *fieri et esse* pendere ex materia[1]).

3. Jam ad formam transeuntes, hanc iam supra diximus esse illud, quo subiectum ad certam essendi rationem determinatur[2]). Jam vero inprimis aliquid alicuius formam *per analogiam* haud raro dicimus; unde tales formas vocant *analogicas*. Sic „in sacramentis verba se habent *per modum* formae, res autem sensibiles *per modum* materiae“[3]). Deinde etiam quae rebus sunt *extrinseca* interdum formae earum nuncupantur; et has formas proinde dicunt *extrinsecas*. Sic idea artificis dicitur forma extrinseca opificii[4]). Tum ubi *sola mentis conceptione* unam numero rem quasi dividentes et sic unum ut determinans, alterum ut determinatum cogitantes, illud quidem formam, hoc materiam dicimus; eiusmodi formas vocant *metaphysicas* vel *logicas*, quoniam sola mentis abstractione ut formae concipiuntur. Hoc modo differentiam respectu generis, existentiam respectu essentiae physicae tanquam formas cogitamus. Sed tamen proprie dictae formae sunt illae tantummodo, quas *physicas* nominant. Hae enim solae naturâ ipsâ ad subiectum intrinsecus determinandum ordinantur. Sunt autem vel substantiales vel accidentales. Substantialis forma in hunc modum potest definiri: *Substantia incompleta, quae una cum materia constituit essentiam substantiae compositae.*

---

[1]) Cf. S. Thom. 1. p. qu. 90. a. 2. ad 2.; cont. gent. II. 86.

[2]) Unde illud: „*Forma denominat subiectum suum*“; nominatio enim exponit, quid res sit; id vero ex forma pendet. Quare Aristoteles formam definit, ut sit ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι. Phys. II. 3.

[3]) S. Thom. 2. p. qu. 60. a. 7.

[4]) Id. in 1. dist. 8. qu. 1. a. 2. ad 2.; cf. supra p. 152.

Forma autem accidentalis determinat substantiam tribuendo ei esse quoddam secundarium[1]). Vel breviter: „Omnis forma, quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis“[2]).

4. Ex his colligitur, cur veteres materiam dixerint *potentiam*, formam vero *actum*[3]), et formam quidem substantialem, quoniam „dat esse simpliciter“, *actum primum*.

5. Quibus rebus breviter disputatis intelligi potest, quaenam sit sive materiae sive formae *causalitas*. Quae quidem quoad utramque considerari potest vel respectu *compositi* vel respectu *mutuae rationis*. Itaque causalitas materiae respectu *compositi* est compositio, qua materia eo, quod semet suumque esse tanquam subiectum receptivum cum composito communicat, intrinsece constituit compositum sive substantiale sive accidentale. Est igitur causa intrinseca ipsius compositi, quoniam totum compositum est effectus, quem materia hac ratione spectata producit, ad cuius quippe intrinsecam constitutionem pertinet ipsa.

Causalitas autem materiae *respectu formae* est illa, quam dicunt *sustentationem*, qua nempe formam in se suscipit, sed ita, ut forma secundum fieri et esse ex

---

[1]) „Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat *esse simpliciter*, sed *esse tale*, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo quum advenit forma accidentalis non dicitur aliquid *fieri* vel *generari simpliciter*, sed fieri *tale* aut *aliquo modo se* habens; et similiter quum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed *secundum quid*. Forma autem substantialis dat esse simpliciter et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generarii et per eius recessum simpliciter corrumpi“. Id 1. p. qu. 76. a. 4.

[2]) Id. in 2. dist. 18. qu. 1. a. 2.

[3]) „Materia est id, quod est in potentia“, ait S. Thom. (1. p. qu. 3. a. 2.), forma autem „facit rem actu“ (ib. qu. 76. a. 7).

ipsa dependeat. Sustentari enim nihil aliud est, quam recipi a subiecto cum dependentia ex ipso. Ergo effectus, quem materia hoc modo considerata producit, est forma, quatenus haec quidem cum dependentia a materia producitur[1]). Quamobrem materia non habet rationem causae materialis, sed tantum *conditionis* respectu formae, quae ex illa quoad fieri et esse non pendeat, quod diximus in anima rationali contingere, „quum de potentia materiae non educatur"[2]).

Ceterum haec duplex causalitas *re ipsa* non est nisi duplex eiusdem causalitatis nominatio. Nequit enim concipi, formam a subiecto suscipi, quin hoc ipso concipiatur, fieri compositum; idem ergo est actus, quo forma suscipitur et totum componitur, sed respectu formae dicitur *susceptio* et respectu totius dicitur *compositio*.

6. Formae vero causalitas respectu *compositi* est compositio, qua forma eo, quod composito se ipsam praebet tanquam *actum* receptum, ad compositum constituendum tanquam pars concurrit. Effectus igitur est iterum compositum.

Causalitas formae respectu *materiae* est informatio, qua nempe illam determinat ad esse substantiale vel accidentale[3]).

Unde inter has causalitates formae non est nisi rationis distinctio; eodem enim actu, quo forma actuat, ut aiunt, informatque materiam, reapse constituit etiam compositum; una igitur atque eadem causalitas nominatur compositio respectu *totius* et informatio respectu *materiae*. Quod autem per causam

---

[1]) Quare „materia dicitur etiam causa formae, in quantum forma *non est nisi in materia*". De princ. nat.

[2]) In 2. dist. 18. qu. 2. a. 2.

[3]) „Forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam". De princ. nat.

formalem fit, dici solet *effectus formalis*, quem in primarium et secundarium dividere solent. Primarius quidem est compositum concretum v. c. calidum respectu caloris, intelligens respectu intellectionis, homo respectu animae. Hic igitur effectus a causa formali inadaequate distinguitur, quoniam concretum ultra causam formalem includit etiam subiectum. Tandem quivis effectus, quem secum fert primarius et qui cum primario necessario connectitur, dici potest *secundarius*.

7. Quibus positis ad hunc modum argumentari licet. Illud est causa proprie dicta, quod influit esse in rem. Atqui materia et forma influunt esse in rem. Intrinsece enim constituunt totum compositum, materia quidem ut potentia, forma ut actus; unde „materia et forma dicuntur *intrinsecae* rei, eo quod sunt partes *constituentes rem*“[1]).

---

[1]) De princ. nat.

Quaestio quarta.

De causa finali.

Thesis 164.

Finis pro vera ac proprie dicta causa haberi debet.

Dem. „Finis habet rationem *ultimi*, ut ipsum nomen sonat“[1]; unde ultimum cuiuspiam extensionis vel seriei *finem* dicere solemus. At vero finis, de quo disputamus, *est id, cuius gratia aliquid fit*[2]) vel *propter quod causa efficiens operatur*. Ille autem actus, quo finem adpetimus quique pariter in illis verbis „aliquid fit“ comprehenditur, *intentio finis* nominatur[3]); ratio

[1]) S. Thom. I. 2. qu. 1. a. 1. ob. 1.

[2]) *Τὸ οὗ ἕνεκα.* Arist. met. IV. 2.

[3]) Variam distinguere solent intentionem: 1) *directam* et *indirectam;* illa aliquid *per se* intenditur, hac *per accidens;* a qua tamen distinguitur *simplex permissio*, quae potius consequitur intentionem et praeter intentionem adesse intelligitur. 2) *formalem* et *virtualem;* illa aliquid explicite intenditur, hac id intenditur, quod in formali intentione implicite continetur, sed tamen *ut cognitum*, quoniam non intenditur nisi cognitum. Alii *formalem* intentionem dicunt esse illam, quae *actu* adsit, *virtualem* autem, quae licet intentio actu non iam adsit, quoddam tamen ab ea existens perduret, quo agens in finem dirigi intelligatur.

praeterea, quae ad finem adpetendum movet, dicitur *motivum;* quidquid vero ad finem adsequendum conducit, dicitur *medium*; denique quod imepedimenta removet, *remedium* nuncupatur. Manifestum autem est, finem *propter se* intendi, media contra *propter finem.*

Jam vero pro vera ac proprie dicta causa illud haberi necesse est, quod est principium influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum, quod adeo influit in existentiam effectus. Sed tale principium est finis. Etenim inprimis id cuncta *ratione utentia* ostendunt, in quibus maxime finis causalitas elucet. Certum enim est, quotiescumque voluntate quidquam facimus, aliquem nos intendere finem, quem adsequi volumus nostra operatione et cuius gratia media eligimus. Movemur ergo a fine tum ad amorem finis tum ad eligenda media tum ad horum usum propter finem. Quum igitur finis sit, quo ratione utentia ad certas realesque operationes moveantur ac determinentur, influit sane hac motione sua in existentiam effectus, quem ista producunt.

Quae autem *rationis* sunt *expertia*, alia aliis viribus instructa videmus, quibus in certos fines diriguntur. Ergo in horum quoque operationes finis influit et sic in existentiam effectuum, quos producunt.

Paucis idem argumentum ad hunc modum potest proponi: Pro vera causa illud iure habemus, quod influit in effectum; sed finis re vera influit in effectum, quoniam ipse excitando et adliciendo movet agens ad agendum ipsoque sublato agens non ageret; ergo pro vera causa iure habetur.

Scholion. Varias hoc loco finis *divisiones* breviter enumeremus oportet[1]).

1. „Est ergo prima ac celebris divisio finis in finem „*cuius*“ et finem „*cui*“, quae sumta est ex Aristotele

[1]) Cf. Suarez l. c. disp. 23. sect. 2.

2. de anima c. 4.“ Ita Suarez. Alii idem significantes dividunt finem in finem „*qui*“ et „*cui*“. Est autem finis „cuius“ sive „qui“ nihil aliud, quam illa res, quae intenditur sive illud bonum, quod adpetitur et cuius adipiscendi gratia aliquis operatur, „ut est sanitas in curatione“. Finis autem „cui“ denotat subiectum, cui bonum intenditur et procuratur, „ut est homo in intentione sanitatis; nam licet homo curetur propter sanitatem, ipsam vero sanitatem *sibi* et *in suum* commodum quaerit“. Ceterum tam finis „cuius“ seu „qui“, quam finis „cui“ veri sunt fines. Uterque enim agentem excitari ab eoque desiderari potest.

2. Finis *obiectivus* et *formalis*. Quos quidem fines S. Thomas denominat „*cuius*“ et „*quo*“[1], et iterum alii „qui“ et „quo“. Est enim finis obiectivus ipsum illud bonum, quod adsequi cupimus, finis autem formalis huius boni possessio. Sed hi non sunt *duo* fines, si proprie loquamur, sed *unus*, scilicet res et possessio rei, vel bonum ab aliquo subiecto possidendum, „sicut avaro est finis pecunia et acquisitio (possessio) pecuniae“[2]). Etsi igitur hic „finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei“, attamen „non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri adplicatus“[3]).

3. Finis, „*qui fit*“, et finis, „*qui obtinetur*“ sive *efficiendus* et *obtinendus*. Iste quidem agentis operatione producitur, ut studiosi labore doctrina; hic vero agentis operatione non producitur, sed acquiritur, ut avari opera pecunia. Ille igitur ante operationem non existit; hic vero existit et data opera eius intenditur possessio. Ceterum finis, „qui fit“, duplex esse potest,

---

[1]) I. 2. qu. 1. a. 8.; cf. 1. p. qu. 26. a. 3. ad 2.
[2]) Id. 1. p. qu. 26. a. 3. ad. 3.
[3]) Id. 1. 2. qu. 11. a. 3. ad 11.; cf. ib. qu. 2. a. 7.

alter quidem, qui *in* ipsa operatione existit, ut finis cantus ipse cantus esse potest, alter *ex* operatione existit, ut finis aedificationis est domus.

4. Finis *operis* et finis *operantis*. „Considerandum est, ait S. Thomas, quod quandoque aliud est finis operantis et aliud finis operis, sicut patet, quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum“[1]). Ille igitur finis operis dicitur, ad quem res ex sua natura suisque proprietatibus tendit, qui ideo etiam *intrinsecus*, *proprius*, *physicus* nominatur, hic autem est, quem agens sibi proposuit adsequendum, qui idcirco *extrinsecus*, *particularis*, *ethicus* vocatur. Juvat tamen notasse, *opus* hoc loco *necessario* non significare *rem factam*, sed posse etiam *actionem* ipsam designare; item finem *operantis* vel *absolutum* esse vel *conditionatum*, sicut Deus creando absolute vult suam gloriam, quam proinde semper consequitur, conditionate autem beatitudinem creaturae ratione utentis, siquidem ipsa velit Deo servire.

5. Finis *proximus*, *remotus*, *ultimus*. Quandoque ad finem aliquem adsequendum plura desiderantur media, quae ita sibi mutuo subiiciuntur, ut unum sit medium, quo alterum, et hoc, quo tertium obtineatur, donec tandem illud habeatur medium, quo immediate ipse finis contingatur. Qua quidem in serie duplex secerni potest ordo, alter *intentionis*, alter *exequutionis*. Primum autem, quod *in ordine intentionis* intenditur, profecto ipse est finis, alterum vero illud est medium, quo finis proxime contingatur, tertium deinceps illud medium, quo secundum contingatur et sic de reliquis. Contra autem *in ordine exequutionis* primum aliud esse non potest, quam istud medium, quod *in ordine intentionis* fuerit ultimum, hoc cetera ordine inverso excipiunt, donec ad illud medium per-

---

[1]) 2. 2. qu. 141. a. 6. ad 1.

veniatur, quo finis proxime contingitur et tum vero ipsius finis, qui utique primum fuit *in ordine intentionis*, adsequutio consequetur. Quare S. Thomas „finis, inquit, etsi sit postremus in exequutione, est tamen primus in intentione agentis“[1]). Unde istud axioma: „*Primum in intentione est ultimum in exequutione*“.

Itaque illa, de qua dicimus, divisio ad talem seriem pertinet. Ubi enim ad certum finem consequendum plura requiruntur media subordinata sibi, necessario primum et ultimum tam in ordine intentionis quam in ordine exequutionis exstare debet, siquidem processus in infinitum secum pugnat. Jam vero primum medium in ordine exequutionis electum et ad usum adductum, rationem finis non habet. Namque finis hoc habet, ut propter se ametur, alia propter ipsum; unde Suarez duo, ait, in fine esse distinguenda, id nempe, quo finis dicatur popter se amari, et id, quo alia amentur propter ipsum, quum ipse sit ratio amandi alia. Sed vero *secundum* medium, quod in ordine exequutionis adhibetur, est finis respectu primi ac propterea dicitur *finis proximus;* reliqua demum habent singula respectu praecedentis rationem finis et hinc dicuntur *fines remoti*, quibus tandem ipse finis reapse intentus consequitur. Quare S. Augustinus: „Ideo finis est dictus, quia propter hunc cetera adpetimus“[2]).

Ex quibus colligitur, quid sit *finis ultimus*. Potest enim is quidem vel *simpliciter* et *absolute* ultimus esse vel *relative* dumtaxat. Ad illum cuncti referuntur, ipse tamen ad nullum alium refertur, qualis est beatitudo respectu hominis; unde finem absolute ultimum S. Augustinus illud esse ait, „propter quod adpetenda sint cetera, ipsum autem propter se ipsum“[3]); quod iam

---

[1]) I. 2. qu. I. a. I. ad I.; cf. ib. qu. 20. a. I. ad 2.
[2]) De civ. Dei VIII. 8.
[3]) Ib. XIX. I.

Aristoteles docuit hunc finem definiens ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου[1]). Secundum quid vero sive relative ultimus ille dicitur finis, qui quidem licet ad alium non dirigatur, ad ipsum tamen neutiquam ceteri omnes, sed quaedam tantummodo actionum series dirigitur; sic finis, quem medicus variam morbo curationem adhibens contingere nititur, relative ultimus est, videlicet aegroti sanitas[2]).

6. Finis *primarius* et *secundarius*. Ille per se primo intenditur, hic vero consequenter et connexe, quamvis haud necessario sit *medium*, sed potius bonum quoddam, quod cum priori fine cohaeret; ut si quis deambulatum iret ad amicum visendum et ad reparandas vires. Quodsi finis secundarius revera *medii* rationem sibi indueret, non duo, sed unus finis ultimus totalis existeret, nec iam *coordinati*, sed *subordinati* isti fines forent aestimandi.

— — —

[1]) Met. II. 2.

[2]) „In omnibus agentibus propter finem hoc esse *ultimum finem* dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consequuta non conatur ad aliquid ulterius". (S. Thom. cont. gent. III. 2.). Ex his insuper efficitur, quid sit respondendum ad hoc ratiocinium, quo finem non esse causam ostendere nituntur: Finis non est principium, sed magis terminus ultimus et hinc non est causa. Nimirum finis *in exequutione* seu *finis obtentus* utique est actionis terminus ac veluti quies; finis autem *in intentione* seu *finis intentus* est sane principium primo excitans agentem. „In finibus (ita S. Thomas) invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo exequutionis et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens adpetitum; unde subtracto principio adpetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in exequutione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem exequutionis est primum eorum, quae sunt ad finem". I. 2. qu. 1. a. 4.

Thesis 165.

Causalitas finis in actu primo spectata est ipsa eius bonitas; in actu autem secundo spectata consistit in metaphorica illa motione, qua finis ex sui desiderio causam agentem ad operandum adlicit.

Dem. 1. Causalitas finis in actu primo spectata aliud non est, quam quo causa finalis proxime apta et sufficiens ad causandum constituitur. Jam vero „communis consensus doctorum omnium esse videtur, bonitatem esse proximam rationem, sub qua finis movet“ [1]) seu qua proxime potens ad suam exercendam causalitatem constitui intelligatur. Et sane finis est, cuius gratia aliquid fit seu quo agens ad operandum adlicitur. Atqui non potest ad operandum adlicere nisi bonum. Ergo bonitas est ratio, qua agens ad operandum adlicitur seu cuius gratia aliquid fit. „Ergo etiam est ratio seu principium causandi finaliter“ [2]). Quod quidem ex eo potest confirmari, quod „non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum“ [3]). Quidquid igitur ad operandum adlicit, sub ratione boni tantummodo movet ad operandum. Quum ergo finis, utpote cuius gratia aliquid fiat, ad operandum moveat, sub ratione boni moveat necesse est et hinc „ratione bonitatis finis vim habet finaliter causandi“, „quum omnis operatio sit propter aliquod bonum“ [4]).

2. Fuit iam pridem in controversiam vocata quaestio, in quo consistat causalitas finis in actu secundo h. e. quaenam sit eius „actualis causatio“. Haud aegre

---

[1]) Suarez l. c. sect. 4. n. 2.

[2]) Id. ib.

[3]) S. Thom. cont. gent. I. 95.; cf. Suarez ib. n. 3. et n. 4.

[4]) Cf. supra p. 373. thes. 112.; S. Thom. 1. p. qu. 105. a. 5.

plerique concedunt, hanc finis causalitatem consistere „*in motione metaphorica*“. Sed hanc non omnes aequali ratione explicant. Itaque duplex est secernenda motio[1]), una quidem proprie dicta, quae fit per veram actionem atque influxum physicum, ut quum ignis aquam calefacit; altera autem improprie dicta et translatitia, cuiusmodi est ea, qua movere dicitur id, quod sui amorem ac desiderium iniiciendo adlicit atque ad sese trahit[2]). Talem esse dicimus motionem, in qua consistat causalitas finis in actu secundo. Quoniam enim causa finalis, teste Aristotele, *activa* non est, sicut efficiens causa, hinc activa esse dicitur „*per translationem*“[3]); nimirum eius *motio* aliud non est quam *adlectatio* agentis ad operandum. Unde *actio* agentis prout est ab agente, est motio *realis ac propria*, „quia manat a potentia ut a principio physico“; prout autem est a fine, est motio *metaphorica*, „quia manat ab obiecto adliciente et trahente ad se“[4]). Jam vero in hac motione „actualem causationem“ finis consistere ponimus ideo, quod „talis motio non pertinet ad causam efficientem, cuius est proprio et non translatitio motu movere, nec ad ceteras causas, ut earum causandi modos intuenti planum erit“[5]). Ergo est a fine ex iniecto sui desiderio causam agentem ad operandum adliciente. Quare S. Thomas „sicut, ait, influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est *adpeti* et *desiderari*“[5]). Et sane „ratione bonitatis finis vim habet finaliter causandi“. Bonum autem non movet nisi adliciendo et inclinando ad se. Ergo finis actuali istius suae vis ac virtutis exercitio ad se adlicit et incli-

---

[1]) Cf. S. Thom. 1. 2. qu. 9. a. 1.

[2]) Cf. Conimbric. l. c. in 2. c. 7. qu. 21. a. 1.

[3]) De generat. I. 45.

[4]) Suarez l. c. n. 8.

[5]) Conimbric. l. c. a. 2.

[6]) De verit qu. 22. a. 2.

nat. Sed hoc exercitium, in quo causalitas finis in actu secundo consistit, aliter explicari non potest nec fieri, quam ea motione, qua finis ex iniecto sui desiderio causam agentem ad operandum adliciat inclinetque ad se. In hac igitur motione consistit causalitas, quam investigamus. Recte proinde S. Thomas „causalitas finis, inquit, in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur"[1]). „Ex quibus verbis (ita Suarez) colligo, desiderium ipsum, quo aliquid propter finem desideratur, quatenus est a fine, vocari a D. Thoma causalitatem finis". Et haec demum gravissimorum philosophorum, quos citat sequiturque (l. c.) Suarez, est sententia.

Scholion. Quidquid ex causa finali pendet, quatenus eius gratia fit, id omne dicitur aliqua ratione huius causae effectus. Huc igitur referuntur praeter intentionem finis consequendi omnes actiones, quae ad finis adsequutionem conducunt[2]).

---

[1]) Cont. gent. I. 75.

[2]) Si *ratione utentia*, quae finem aliquem contingere student, consideremus, haec quidem propter bonitatem finis cognitam varias actiones certo ordine connexas exercent. Huc spectant 1) simplex amor seu complacentia bonitatis finis ab intellectu propositae; 2) intentio seu desiderium vel efficax (si nempe ad inquirenda et eligenda media movet) vel inefficax consequendi finis; 3) mediorum ad consequendum finem investigatio; 4) mediorum electio; 5) mediorum usus; 6) finis adsequutio; 7) gaudium demum de fine obtento. Quam actionum seriem exemplum aegri sanitatem desiderantis omniaque, quae ad eam recuperandam conducunt, data opera adhibentis recuperataque demum fruentis declarat. (Cf, Conimbric. l. c. qu. 22. a. 1.) — Ex his quoque efficitur, finem habere rationem *causae* et *effectus* sive „finem causare se ipsum". Finis enim secundum „esse intentionale" et existentiam idealem causat se ipsum secundum „esse reale" et existentiam actualem. Quod quidem repugnantiam non inducit; nam finis est primum in intentione et ultimum in exequutione; quamvis igitur ante usum mediorum vel ante actionem non sit *in re, in adprehensione* tamen est; sic sanitas adprehensa ut bona movet excitatque aegrotum ad remedia quaerenda.

Thesis 166.

„Omne agens agit propter finem"[1].

Dem. „Aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut *agens se ipsum* in finem, ut homo et aliae creaturae rationales, et talium est cognoscere rationem finis et eorum, quae sunt ad finem; alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem quasi *actum* vel *directum* in finem, ut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta"[2]. Itaque agens propter finem aut se ipsum ordinat in finem aut ab alio ordinatur in finem; illud cognoscit finem intenditque, hoc „dirigitur ab aliquo cognoscente" ac intendente finem in hunc ipsum; illud est agens liberum, hoc vero necessarium. Jam vero utrumque agens, sive in finem cognitum et intentum tendat sive ab alio in finem a se cognitum et intentum dirigatur, profecto *propter finem* agit. Et sane agens liberum quum agit, ista quidem actio est vel intentio finis vel electio ususque mediorum ad finem accomodatorum aut gaudium de fine obtento. Quae quidem singula sunt *propter finem*. Sin autem necessario quidquam agit, sane *non casu* certas operationes exercet, sed ex propensione quadam ac determinatione naturae definitam habet actionem, definitum agendi modum, ad definitum tendit terminum, quoniam „omnis agentis impetus ad aliquid certum tendit"[3]. Sed vero haec naturae determinatio impulsus quidam est et quaedam directio a prima causa proveniens. Prima autem causa intelligens est summeque sapiens. Nullus igitur ab eo procedit effectus, quin in certum finem dirigatur. Ergo illa quoque, quae necessario agunt, *propter finem*

---

[1]) S. Thom. cont. gent. III. 2.

[2]) Id. 1. p. qu. 103. a. 1. ad 1.

[3]) Id. cont. gent. l. c.

agunt, non quidem a se, sed a causa prima intentum, et sic agunt propter finem ducta veluti a prima causa finem intendente.

Quod volumus, hac S. Thomae argumentatione dilucide probatur[1]). „Si, ait, agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud", nam, ut alibi docet, „omnes effectus essent ei indifferentes; quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur quam aliud"[2]). „Ad hoc ergo, pergit argumentari, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit adpetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur adpetitus naturalis". E quibus Aquinas haec concludit: „Illa ergo, quae rationem habent, se ipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota, non autem a se ipsis, quum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta sive in finem adprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non adprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent". Haec ille[3]). Ex quibus sane efficitur, quidquid agat, propter finem agere illud.

---

[1]) 1. 2. qu. 1. a. 2.

[2]) Cont gent. l. c.

[3]) Quod bruta animalia adtinet, haec alibi docet: „Est duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta; perfecta quidem finis cognitio

Corollaria. 1. Ex disputatis consequitur, omne agens, quum propter finem agat, etiam propter finem aliquem *ultimum* agere. Id vero diximus finem ultimum, „ultra quod agens non quaerit aliquid". Sed „in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent, quod quidem impossibile est, quia, quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet"[1]). Scilicet deficiente fine quodam ultimo deficeret prorsus ratio, cur fines alii moverent.

2. Itaque „prima inter omnes causas est causa finalis"[2]); nam „agens non agit nisi propter finem"; ergo sublato fine ceterae causae non agunt. „Unde dicitur, quod finis est *causa causarum*"[3]).

3. Quamobrem ex fine cuiusdam rei cognito naturae eiusdem definitio collustratur ac probatur. Omne enim agens propter finem agit; qualis igitur finis, talis est operatio, qualis autem operatio, talis est natura, quippe operationis principium. „Oportet ergo, quod definitio, quae sumitur ex fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum, quae sumuntur ex aliis causis"[4]).

---

est, quando non solum adprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum, et talis cognitio finis competit soli rationali naturae; imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis adprehensione consistit sine hoc, quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem, et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimatitionem naturalem" (ib. qu. 6. a. 2.). Quamvis igitur bruta in fine non deprehendant illam convenientiae rationem, propter quam per se sit amabilis, cognoscunt tamen rem vel motionem sibi convenientem et obiectum tale esse, quale sit adpetendum fugiendumve. Unde finis motio quoad bruta est potius materialis, quam formalis, imo vero de formali relatione actionum brutorum ad finem ea sunt statuenda, quae de agente necessario sunt dicta.

[1]) Id. cont. gent. III. 2.

[2]) Id. 1. 2. qu. 1. a. 2.

[3]) Id. 1. p. qu. 5. a. 2. ad 1.

[4]) Id. in 1. post. analyt. lect. 16.

4. Quoniam nihil est volitum nisi sit cognitum, „ut finis causet, necessarium omnino est, ut praecognitus sit.“ Cognitio igitur est causalitatis finis *conditio*. At vero finis, „ut realis causa causet, aliquo *esse* indiget; sed causa finalis non necessario postulat esse *existentiae realis* proprium et in se; ergo saltem requirit esse *in cognitione* (intentionale), atque ita fit, ut finis saepe causet, quando non existit, nunquam autem si non sit cognitus“; quare „licet interdum realiter existat, *si non sit adprehensus*, nihil movet affectum“[1]).

5. Inter causam igitur finalem et efficientem interest, ut illa quidem ratione bonitatis moveat nec tamen moveat nisi cognita ac demum moveat, etiamsi non existat realiter; efficiens autem ista non patiatur cuncta. Postremo causa finalis a *morali* eo distinguitur, quod *sui* desiderium influat atque *ad se* trahat; moralis contra moveat voluntatem *ad aliud*.

---

[1]) Suarez l. c. sect. 7. n. 2. et 3.

Quaestio quinta.

De causa exemplari.

Thesis 167.

„Idea est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem“[1]).

Dem. Quas Graeci *ideas* nuncupant, „latine, ut scribit S. Thomas sequens S. Augustinum auctorem, possumus dicere species vel formas“. Ostensurus autem, cuiusnam generis forma sit idea, „forma, ait, alicuius rei potest dici tripliciter“. Primo quidem „*forma, a qua*“, quae scilicet est in agente, a quo procedit effectus; forma enim in unoquoque maxime est ratio agendi, siquidem quodlibet agit, quantum est actu. Deinde, „forma secundum quam“ vel rectius *per quam*, „quae est pars compositi“, „sicut anima est forma hominis et figura statuae est forma cupri“. Denique „forma *ad quam*“, quae est „illud, ad quod aliquid formatur“. Jam vero forma primo loco posita „non dicitur esse idea“, „quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingat ad completam rationem formae agentis“. Nec vero altera forma „consuevit dici idea“, „quia videtur

[1]) S Thom. de verit. qu. 3. a. 1.

hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo, cuius est forma". Tertia demum est „*forma exemplaris*", „ad cuius similitudinem aliquid constituitur, et in hac significatione consuetum est nomen *ideae* accipi, ut idem sit idea, quod forma, quam aliquid imitatur". Sed tamen duplici ratione „aliquid potest imitari formam". Et quidem inprimis „*ex intentione agentis*". Quo modo „pictura ad hoc fit a pictore, ut imitetur aliquem, cuius figura depingitur". Tum vero „aliquando est praedicta imitatio *per accidens, praeter intentionem* et *a casu*". Hac ratione „frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt".

Ast „quod imitatur aliquam formam *a casu*, non dicitur *ad illam* formari, quia ly *ad* videtur importare *ordinem ad finem;* unde quum forma exemplaris vel idea sit *ad quam* formatur aliquid, oportet, quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur *per se*, non *per accidens*".

Itaque idea „ordinem ad finem" importat; sed *propter finem* duplici ratione quidquam agere posse supra exposuimus. „Uno modo ita, quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum; aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiiciente. Et similiter *operatio naturae*, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam; ratione cuius omne opus naturae dicitur opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens, *quod non determinat sibi finem*, non ex hoc forma imitata habebit *rationem exemplaris vel ideae;* non enim dicimus, quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati, sed solum hoc dicimus, *quando agens propter finem determinat sibi finem*". „Haec ergo videtur esse ratio

ideae, quod idea sit forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem".

Quibus congruit definitio Platonis, qui „ideas primus adpellasse perhibetur"[1]). Est enim idea, auctore Platone, „*ratio rei intelligentiâ percepta, qua res efficiatur*"[2]). Quod quidem Tullius de Platonis sententia disserens hoc illustrat exemplo: „Phidias, inquit, quum faceret Jovis formam aut Minervae, non contemplabatur aliquem, ex quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat *species* pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat"[3]).

Corollarium. Ergo idea formaliter considerata non est „forma, quae est intelligentis quatenus est intelligens" vel „similitudo intellecti" seu obiecti cogniti in cognoscente, quoniam non est species ab obiecto genita in cognoscente, vel „qua intellectus informatur, ut actu intelligat", sed est forma „excogitata per actum intelligendi", „sicut artifex excogitat formam domus". Unde non est „*primum, quo*" cognoscitur, sed est *id, quod* cognoscitur, quia est *id, quod* „intuens„ artifex „ad illius similitudinem artem et manum dirigit". Sed tamen licet non sit „*primum, quo* intelligatur", potest nihilominus esse „*secundum, quo* intelligatur", quatenus „per formam excogitatam artifex intelligit, quod operandum sit" eiusque „intellectus venit in cognitionem rei exterioris et sic est *quasi* secundum, quo intelligitur"[4]).

Ex quo praeterea consequitur, ideam formaliter acceptam, quum sit „forma rei fiendae", ut loquitur

---

[1]) S. Augustin. Quaest. 83. qu. 46.

[2]) De quo copiose disserit Vigener „De ideis divinis" p. 5. sqq.

[3]) De orat. c. 3.

[4]) S. Thom. de verit. qu. 3. a. 2.

S. Thomas[1]), referendam non esse ad intellectum *speculativum*, „qui hoc, quod adprehendit, non ordinat ad opus", sed ad intellectum *practicum*, „qui hoc, quod adprehendit, ordinat ad opus"[2]). De qua re ad hunc modum disputat S. Thomas: „Aliqua, ait, cognitio practica dicitur ex ordine ad opus. Quod contingit dupliciter; quandoque in *actu*, quando scilicet ad aliquod opus *actu* ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est *actu* practica cognitio et cognitionis forma; quandoque vero est quidem *ordinabilis* cognitio ad actum, non tamen *actu* ordinatur, sicut quum artifex excogitat formam artificii et scit per modum operandi, non tamen operari *intendit;* et certum est, quod est practica *habitu* vel *virtute*, non *actu;* quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa"[3]).

Thesis 168.

Cuilibet opifici non vi naturae fabricanti opus sunt exemplaria.

Dem. 1. Quod posuimus paucis ita firmat S. Thomas: „Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur; artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar, ad quod inspicit"[4]). Itaque quum causa efficiens ratione utens plura possit efficiere, ad certum quoddam opus determinari necesse est. Sed vero ista determinatio licet quoad *exercitium* a voluntate ac fine procedat, secundum tamen *speciem*

[1]) 1. p. qu. 15. a. 1.
[2]) Id. ib. qu. 79. a. 11.
[3]) Id. de verit. l. c. a. 3.; cf. 1. p. qu. 15. a. 3.
[4]) 1. p. qu. 44. a. 3.

operis procedere debet a quadam forma, quae ut in iis, quae vi naturae agunt, est physica, sic in ratione utentibus est idealis. Quia ergo haec forma est ipsum exemplar, quo fit, ut agens seu opifex hoc potius quam aliud fabricetur, omnis opifex vi naturae non fabricans, eget exemplari. „In iis, ut scribit Suarez, quae per intellectum operantur, per se necessarium est exemplar, ut rationabili modo possint actionem suam indefinitam ad effectum dirigere. Nam quum natura sua non sint limitata ad determinatas formas effectui tribuendas, sicut naturalia agentia, oportet ut suo proprio et intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium suae actionis determinentur per voluntatem, tamen quoad specificationem et directionem ducuntur per intellectum. Ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioso et intellectuali modo possint illos efficere"[1]).

2. Proprium est agentis rationalis, intendere opus, quod vult efficere, ne temere et imprudenter atque casu agere dicatur. At vero intendere non potest nisi praeconceptum. Ergo eget idea. Quam argumentationem ad divinum quoque opificem extendens ita proponit S. Thomas: „In omnibus, ait, quae non casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum *esse naturale*, sicut in his, quae agunt *per naturam*, sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum *esse intelligibile*, ut in his, quae agunt *per intellectum*, sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris, et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum adsimilare formae, quam mente con-

---

[1]) L. c. disp. 25. sect. 2. n. 1.

cepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus; et in hoc consistit ratio ideae"[1]).

Scholion. Ex eo, quod opifex egeat exemplari, non sequitur, quandam in eo deprehendi imperfectionem. Praeterquam enim quod solus ratione utens opifex opus habeat exemplari, quo quae vi naturae operantur uti nequeant, Deus ipse habet ideas, ad quarum similitudinem creat cuncta, quamquam hae quidem a se amandant quidquid imperfectionis inesse potest in ideis opificis creati. Hic enim haud raro indiget exemplari *externo*, quod sibi ob oculos ponat et ad cuius similitudinem intelligentia eius formet ideam, aut saltem exemplar internum aliquatenus a rebus extra se positis ducere tenetur; sed vero Deus non ita, secus „esset imperfectum agens, quia indigeret respicere in aliquod exemplar extra se; quod non contingit, si essentia eius exemplar omnium rerum ponatur, quia sic intuendo essentiam suam omnia producit"[2].

---

[1]) 1. p. qu. 15. a. 1.

[2]) Id in 1. dist. 36. qu. 2. a. 1. ad 2. De quo cf. thes. 47. et thes. 48. supra p. 203. sqq. — Platonem „ideas divinas a Deo diversas separatasque" esse existimasse, nemo iam est, qui concedat. Etenim „huius opinionis absurditas, ut scribit Tongiorgi, est adeo manifesta, ut facilius crediderim, nunquam exstitisse Platonem, quam eiusmodi somniis fuisse deceptum". Itaque „agnovit quidem Plato, ideas, rerum rationes reales, a Deo diversas non esse, at qua ratione Dei natura teneantur et quo modo cum summa unitate idearum multitudo componi posset, e longinquo magis significavit et suspicione adsecutus est, quam penitus perspexit atque manifestavit". Vigener l. c. p. 45. et 47. sq. Quapropter iamdudum multi existimarunt, Aristotelem simultate quadam ductum Platoni hunc imposuisse errorem.

Thesis 169.

Causa exemplaris potius ad causae efficientis genus, quam ad aliud, referri poscit.

Dem. Exemplari convenire rationem causae, omnes concedunt. Cuius quidem causalitas *in actu primo* reponenda est in vi illa, qua dirigendae imitationis est potens; *in actu secundo* autem in actuali directione, qua reapse ad sui imitationem opus perficitur. Quae quidem actualis directio ab actione opificis nonnisi ratione distinguitur; est enim ipsa opificis actio *quatenus* ex directione exemplaris fit, sicut et motio finis est ipsa actio agentis prout a bonitate adliciente procedit.

Neque tamen proprium quoddam a quatuor supra positis generibus distinctum constituere genus, pariter paene communis est sententia. Sed magna est inter scriptores disceptatio, ad quodnam genus causarum referri potissimum debeat causa exemplaris. Paucis hanc rem exponamus.

1. Causa exemplaris perspicue referri nequit ad causam *materialem* nec etiam ad causam *finalem*. Etenim exemplar nec est quoddam *potentiale*, sed magis quoddam *actuale*, nec „concurrit aliquo modo *recipiendo*, sed potius suo modo *actuando* ac *determinando*“ [1]). Sed nec ad causam finalem potest referri, „quia causalitas finis consistit in metaphorica motione voluntatis, ratio autem exemplaris praecise consistit in hoc, quod sit forma determinans actionem agentis“. Praeterea finis virtutem activam non complet, sed completam adlicit ad sui desiderium, exemplar autem, quum dirigat virtutis activae exercitium, eandem complet perficitque.

---

[1]) Suarez l. c. n. 2.

Etsi tandem eadem res et finis et exemplar eiusdem effectus esse potest[1]), utrumque tamen contingit „sub *diversa ratione* causalitatis". Namque „ut finis movet ad efficiendam sui repraesentationem, ut exemplar vero determinat actionem agentis et quodammodo dat speciem effectui; unde rationem finis exercet, ut est quoddam bonum, rationem vero exemplaris, ut est quaedam forma". Quare „quum Christi imago depingitur, ut eum nobis repraesentet, re vera Christus sub ea ratione habet rationem finis; quatenus vero dirigit Christi „species cogitata" opificis operationem, est evidenter exemplar[2]).

2. Neque etiam causa exemplaris, si tamen accurate velimus loqui, referri potest ad causam formalem, quamvis hoc quidem haud paucis scriptoribus, praesere schola thomistica, probetur[3]). Quod ut confirment, „distinguunt *duplex genus causae formalis*, quarum prima formet *ut quo* et per inhaerentiam et dicatur *forma intrinseca*, altera forma *ut quod* et per imitationem et dicatur *exemplar* seu idea"[4]). Potissima vero, qua ducuntur, ratio petitur ex consuetudine loquendi veterum, praesertim S. Thomae, qui nempe exemplar adpellare soleant „formam", „formam externam", „causam formalem externam" *etc.* Sed vero ista quidem loquendi consuetudo inde est orta, quod „ideas" Latini adpellant „formas", teste Tullio Cirerone[5]). Quare S. Thomas, „ἰδέα, ait, graece, latine *forma* dicitur; unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res

[1]) Sic „ipse Deus est primum exemplar omnium" simulque „ultimus finis" et hinc „omnia intendunt, sicut ultimum finem, Deo adsimilari". Cf. S. Thom. cont. gent. III. 19.; 1. p. qu. 44. a. 3.

[2]) Cf. Suarez l. c. n. 3.

[3]) De qua controversia late disputat Suarez l. c. n. 7.

[4]) Goudin l. c. phys. p. 1. disp. 2. qu. 3. a. 2.

[5]) De orat. l. c.

existentes"[1]). Ceterum causa exemplaris, licet „effectum ad certum essendi genus determinet", nihil tamen cum propria causandi ratione causae formalis commune habet. Namque, ut alia infra commemoranda mittamus, causa formalis est causa *intrinseca*, quae adeo ad producendum effectum *intrinsece cum constituendo* concurrit. Quámobrem quo planius eius causalitatem exprimamus, exemplarem causam ad formalem rectius non referimus.

3. Restat igitur, ut ad efficientem causam referamus exemplarem. Et sane primo artifex non ageret, nisi, „forma rei fiendae" „secundum esse intelligibile" in ipso „praeexisteret"[2]). Ergo exemplar sive „forma rei fiendae" complet potentiam ac virtutem *efficientem* artificis atque hanc proxime *potentem efficiendi* constituit. Atqui ad genus causae efficientis pertinet, quidquid requiritur, ut operans proxime potens aptusque ad causandum in genere causae efficientis constituatur. Ergo exemplar ad genus causae efficientis pertinet.

Deinde ideae sunt „formae factivae"[2]), quia „artifex per verbum intellectu conceptum" operatur[4]). Ergo idea *efficienter* ad effectum externum concurrit: dictat enim, quid et quomodo aliquid sit faciendum facientemque dirigit. Sed quidquid ad effectum externum producendum efficienter concurrit, id sane ad causam efficientem pertinet.

Postremo, „ut saepe dicit S. Thomas"[5]), exemplar ab opifice conceptum se habet ad opus artis, ut forma naturalis ad effectum sibi similem producendum (sicut ignis causat ignem). Jam vero forma naturalis est principium efficiens. Ergo etiam causa exemplaris.

---

[1]) I. p. qu. 15. a. 1.

[2]) I. p. qu. 15. a. 1.

[3]) Id Quodlib. VII. a. 3.; de pot. qu. 3. a. 1. ad 13.

[4]) Id. I. p. qu. 45. a. 6.

[5]) Ita ipse Goudin l. c.

Ceterum exemplar internum dumtaxat proprie ac per se rationem causae habet; hoc enim solum immediate ac per se determinat dirigitque opificem, contra autem externum nonnisi mediate ac remote opificem dirigit, quatenus eum ad exemplar internum concipiendum iuvat. Super hoc Deus a se amandat omne externum exemplar, quin imo valde periti opifices creati eodem non indigent.

Etiam hoc notasse iuvabit, causam exemplarem non esse causam *physice* efficientem, sed *moraliter*, ut dicunt; nam „species cogitata" ista non efficit physice opus externum nec physice influit in operationem opificis, sed potius dictando, quid sit faciendum, dirigendo et rationem rei faciendae proponendo; qui quidem agendi modus ad causam moraliter efficientem pertinet.

Denique hoc genus causalitatis perfectissime reperitur in Deo, imo in Deo solo, quatenus opifices creati nonnisi in „materiam praeexistentem" varias formas inducere valeant; unde et Deus in hoc causae genere simpliciter prima causa aestimari debet[1]).

Scholion. Solent hoc loco scriptores quaerere, utrum „exemplar sit tantum conceptus obiectivus, an potius sit conceptus formalis"[2]). Ne tamen haec quaestio sit *ex ambiguo* posita et *anceps*, ita nobis proponenda esse videtur: utrum conceptus *formalis*, quo repraesentatur et cognoscitur res facienda, an conceptus *obiectivus* h. e. illa res, quae conceptui formali respondet eoque repraesentatur cognosciturque, sit *idea* proprie ac presse dicta. Dicimus igitur, conceptum *obiectivum* non esse exemplar. Namque exemplar dicunt omnes illud, ad cuius imitationem aliquid fit; iam vero res profecto non fit ad imitationem sui, quum aliud sit imitatio, aliud id, ad cuius imitationem aliquid fit. Sed

---

[1]) Cf. Suarez l. c. n. 18.

[2]) Id. l. c. sect. I. n. 5.

tamen conceptus formalis, utpote repraesentans rem faciendam, imitabilis est per aliquam rem, quae ad eius imitationem fiat. Ipse ergo revera est causa exemplaris. Etenim causa exemplaris est, ad cuius imitationem aliquid fit h. e. quod intuens opifex ad illius similitudinem opus suum fabricari intendit. Id vero de solo conceptu formali vere dicere licet. Opifex enim, etiam divinus, ad similitudinem conceptus formalis producit effectum, puta Deus creans angelum. Ad extremum exemplar dicitur „mensura et regula veritatis". „Hoc autem proprie convenit conceptui formali; nam conceptus obiectivus, si sit omnino proprius et adaequatus rei faciendae, non distinguitur ab ipsamet re"[1]). Et re vera rei veritas consistit in eius conformitate cum conceptu formali.

---

[1]) Suarez l. c. n. 29.

Quaestio sexta.

De principiis rationis sufficientis et causalitatis.

Thesis 170.

Ex declarato principio rationis sufficientis sequitur, principium causalitatis analyticum esse atque certissimum.

Dem. Ad ultimum, quo tractatum de causis ad exitum perducamus, principia rationis sufficientis et causalitatis sunt exponenda.

1. Sunt, qui principium rationis sufficientis ad ordinem rerum contingentium atque esse incipientium restringant. Unde ad hunc modum principium istud enuntiandum esse putant: *Nihil fit sine ratione sufficiente.* At vero tam restricte hoc principium neutiquam est accipiendum, imo vero ad omnem tam essendi quam intelligendi ordinem extendi poscit adeoque exprimi debet: *Nihil esse affirmarique potest sine ratione sufficiente.*

Et vero ratio, sicut et principium, triplex esse potest, videlicet ratio *essendi*, ratio *existendi* et ratio *cognoscendi*. *Sufficiens* autem ratio dicitur illa, qua posita omnia adsunt, quae requiruntur, ut rationatum sit vel

cognoscatur; secus insufficiens esse dicitur. Quare principium rationis sufficientis ita potest efferri: Neque est quidpiam id, quod est, neque existit neque cognoscitur, nisi sit aliquid vel in ipso vel extra ipsum in alio, quod prorsus sufficiat ad eius sive essentiam sive existentiam sive cognoscibilitatem constituendam. Atqui hoc principium *immediate* est *evidens;* nam immediate cum principio contradictionis est connexum, ut cuique liquet, atque hinc *omnis cognitio certa* ex eo pendet eoque nititur et sic tandem omnem demonstrationem, qua certitudo eius stabiliatur, respuit. Contra autem hoc principio spreto actum est de omni scientia proprie dicta.

Cui ergo nota perspectaque sunt ea, quae scholastici de scientia proprie dicta ingeniose disputarunt[1]), vehemeter errasse recentiores philosophos illos intelligit, qui scholasticos principium rationis sufficientis ignorasse atque ea de re *scientiae* rationem haud pernovisse arbitrentur. Tametsi enim scholastici istud principium expressis verbis principiis non adnumerarunt, inde tamen minime consequitur, quod isti posuere. Aliud profecto est, principium quoddam scholasticos expressis verbis non protulisse, aliud, eosdem illud ignorasse; constat enim, hoc principio eosdem adsidue esse usos.

2. Principio rationis sufficientis subiicitur principium causalitatis, quod ita enuntiatur: *Nihil fit sine causa;* itaque quidquid existere incipit seu factum est, postulat sibi causam efficientem. Quocirca idem principium etiam ita effertur: *Quidquid existere incipit, habet causam efficientem.* Ut igitur principium rationis sufficientis ad ordinem essendi, existendi cognoscendique pertinet, sic principium causalitatis ad ordinem *existentiae factae* est restringendum.

Non defuerunt hac nostra aetate, qui principium

[1]) Cf. Zeitschrift für kath. Theol. V. 229. sqq.

causalitatis neque evidens esse neque demonstrari posse opinarentur, quin etiam eo progrederentur, ut quidpiam casu ac sine ulla causa efficiente ad existentiam pervenire posse contenderent. Sed ista quidem sunt monstrosa.

Enimvero principium causalitatis est principium *analyticum*. Ipso enim conceptu „*incipientis*" continetur necessarius ordo ad causam producentem. Namque quod *incipit*, acquirit, quo antea carebat. Id vero vel a nihilo vel a se vel ab alio acquirit. *A nihilo* nihil acquiritur, quoniam quod nihilum est, aliquid alteri contribuere non valet. Neque *a se* poterat acquirere, quo antea carebat; nam quum agatur „de incipiente existere", id quod incipit existere, antea erat nihilum physicum, quod ut existentiam non habebat, sic eandem sibi dare non valebat; fuit insuper tantummodo possibile, sed si possibilitas ipsa foret ratio initii existentiae, omnia possibila existere deberent neque etiam intelligi posset, cur id, quod incepit existere, non iam prius exstiterit. Restat ergo, ut „incipiens existere", *ab alio* acquirat id, quo antea carebat. Sed vero quod alteri contribuit existentiam, huius et causa efficiens, cui alterum illud respondet tanquam effectus.

Quum igitur principium causalitatis prorsus sit necessarium, pariter *certissimum* est.

Secum ergo pugnat *casus fortuitus* absolute dictus, h. e. effectus sine ulla omnino causa.

Scholion. Quo pacto Kant et Hermes quoad hanc rem erraverint, late prosequitur P. Kleutgen[1]).

[1]) Phil. der Vorzeit I. n. 301. sq.

Hoc opus, utpote ad usum auditorum suorum citatim conscriptum, nondum iuris publici fieri vult auctor.

Index.

Quaestionum metaphysicarum

Pag.

Liber primus. *De ipso ente* . . . 15

Quaestio prima. De ente in se inspecto.

Th. 1. Vocabulo entis per se quidem significari potest cum quidquid existit tum quidquid essentiam realem habet, sed tamen prosteriori modo acceptum a metaphysica collustratur 17

Th. 2. Errant quibus ratum est, ens non designare nisi simplicem possibilitatem 19

Th. 3. Conceptus entis obiectivus spectata quidem extensione est universalissimus, spectata autem comprehensione simplicissimus 22

Th. 4. Entis neque definitio proprie dicta neque etiam declaratio sctricte accepta expeti potest 25

Quaestio secunda. De ente ad alia relato.

Th. 5. Formalis conceptus entis, prout est ens, tam re quam ratione est unus; idemque re ac ratione distinctus a conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum . . 28

Th. 6. Conceptus entis obiectivus, qui proxime conceptui entis formali respondet, ratione unus est ac ratione „praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens“ 33

Th. 7. Quibus placet, conceptum entis obiectivum re esse ab omnibus suis inferioribus distinctum, per errorem labuntur 37

Th. 8 Quum ens omnium suorum inferiorum sit praedicatum essentiale, in omnibus his eorumque differentiis essentialiter inest 40

Pag.

Th. 9. Conceptus entis obiectivus non est genericus, sed transcendentalis 42
Th. 10. Conceptus entis obiectivus ad sua inferiora determinatur seu contrahitur non per modum compositionis, sed per modum expressioris conceptionis eiusdem realitatis . 44
Th. 11. Conceptus entis obiectivus de Deo ac de creaturis idemque de substantia et accidente analogice praedicatur . 48
Th. 12. Analogia enti vindicata unitati conceptus entis minime officit 62

Quaestio tertia. De principiis e notione entis enatis.

Th. 13. Ex ipso entis conceptu tria enascuntur prima principia, identitatis, contradictionis, exclusi medii . . . 66
Th. 14. Inter omnes constat, primum esse omnium contradictionis principium 68

Quaestio quarta. De essentia et existentia.

Th. 15. Varia essentiae definitione ac divisione praemissa ponimus, quamlibet rem suam habere essentiam, quam amittere nequeat 73
Th. 16 Rerum essentiae immutabiles sunt, indivisibiles, necessariae, infinitae aeternaeque 79
Th. 17. Errant Locke et Kant cum suis opinantes, nos rerum essentias penitus ignorare 83
Th. 18. Quemadmodum inter essentiam et existentiam entis increati nulla fingi potest distinctio, ita inter essentiam et existentiam entis creati quaedam distinctio admitti debet[1]) 86
Th. 19. Essentiam et existentiam entis creati re inter sese differre negamus 89
Th. 20. Rationes sive ex S. Thomae auctoritate sive aliunde adsumtae. quibus realem distinctionem inter essentiam eiusque existentiam tuentes ducuntur, causam non obtinent 105
Th. 21. Interponenda est inter entis creati essentiam eiusdemque existentiam distinctio rationis, cuius fundamentum est ea rerum factarum conditio, qua fit, ut non ex sese ac per essentiam suam, sed ab alio perque participationem possint existere 138

---

[1]) Hanc tresque sequentes theses accuratius auctor elaboravit in commentatione, quam inscripsit „*De distinctione essentiae ab existentia theses quatuor*. Disputatio scholastica." Ratisbonae, sumptibus Frid. Pustet. 1883.

Pag.

Liber secundus. *De entis divisionibus* 141

Quaestio prima. De ente absoluto et relativo.

Th. 22. Perpensa naturali vocabulorum absoluti ac relativi significatione, entis quidem absoluti nomen in ea, quibus quodam respectu ratio entis simpliciter ac primo convenit cadere potest, entis autem relativi nomem in ea, quibus quodam respectu eadem entis ratio secundum quid et posterius atque ita non sine relatione ad aliud convenit 142

Th. 23. *Κατ' ἐξοχήν* absolutum illud ens unice nominari necesse est, quod est „ipsum esse per se subsistens"; et quodvis aliud ens cum illo comparatum relativum existimari debet 145

Th. 24. Ens *κατ' ἐξοχήν* absolutum est ens a se, ens necessarium, ens per essentiam entisque plenitudo atque ita ex nulla a semet distincta re dependet 146

Th. 25. Ens relativum, enti *κατ' ἐξοχήν* absoluto oppositum, est ens ab alio et contingens, ens per participationem et cum non ente quasi permixtum 149

Th. 26. Calumniantur, qui scholasticos, ponentes ens relativum enti *κατ' ἐξοχήν* absoluto oppositum esse ens per participationem, pantheismi arguere tentant 150

Th. 27. Recte scholastici in Platonis sententiam discedentes posuerunt, solum ens absolutum vere ac proprie esse . 152

Th. 28. Falluntur, qui ob istam Platonis a scholasticis receptam formulam hos in crimen semipantheismi vocaverunt . 155

Th. 29. Vehementer errant, qui docent, notionem entis transcendentalis a notione entis absoluti non distingui; exinde enim necessario consequitur pantheismus . . . 156

Th. 30. Vanitas istius doctrinae inde luculenter intelligitur, quod quae maxime sunt opposita atque disparata, permisceat, ac primo quidem indeterminatum privative cum indeterminato negative 158

Th. 31. Vanam eandem esse confusionem exinde probamus, quod simplicitatem logicam notionis cum simplicitate ontologica perfectionis commisceat 161

Th. 32. Falsitas istius opinionis ex eo etiam adparet, quod universale cum infinito necessario confundat . . . 162

Th. 33. Perversa ista opinio insuper ens, quod est „primum in communitate" confundit cum ente, quod est „primum in causalitate" 163

Pag.

Th. 34. Qui ens transcendentale cum ente absoluto confundunt, eo dementiae progredi coguntur, ut ens absolutum nihilum esse ponant, quod omnia fieri possit 165

Quaestio secunda. De ente reali et ideali.

Th. 35. Quin duplex esse rerum, alterum quod in se ipsis habeant, alterum, quod in mente eas cognoscente acquirant, sit secernendum, ex eoque ens in reale ac ideale dividatur, nihil dubitationis habere potest . . . 168

Th. 36. Ab ente ideali admodum distinguitur ens rationis . 171

Th. 37. Gravissimo ducuntur errore Kantianae philosophiae sectatores, quos, nullum inter esse reale et ideale discrimen interponendum esse, tenet opinio 176

Quaestio tertia. De ente actuali ac possibili.

Th. 38. „Potentia et actus dividunt ens commune“ . . . 179

Th. 39. Quum actus generatim dicat esse quoddam, potentia autem capacitatem ad esse, pro varietate istius esse huiusque capacitatis, actus et potentia varie dicuntur . . . 180

Th. 40. „Unumquodque ex hoc agit, quod est actu“ . . . 186

Th. 41. „Omne, quod aliquo modo est in potentia, habet aliquid prius se“ 187

Th. 42. Ens possibile licet quiddam physicum non sit, omnino tamen nihil non est, sed esse aliquod obiectivum ei tribuendum est 188

Th. 43. Interna rerum possibilitas neque ex intellectu humano neque ex rerum contingentium existentia dependet . 190

Th. 44. Ratio, cur res intrinsece sint possibiles, neque a Dei potentia neque a Dei voluntae duci potest . . . 194

Th. 45. Intrinseca rerum possibilitas vel impossibilitas ex rerum essentiis est ducenda 199

Th. 46. Rerum possibilium ratio ultima eaque externa divina est essentia 201

Th. 47. Quamquam possibilia in divina essentia nequeunt inesse „tanquam in exemplari formali“, recte tamen in eadem „tamquam in originali radice et quasi exemplari virtuali et radicali“ inesse ponuntur 203

Th. 48. Secundum propriam suam rationem seu formaliter possibilia sunt in intellectu divino „tamquam in exemplari formali“ 204

Quaestio quarta. De ente necessario et contingenti.

Th. 49. „Ens divitur per contingens et necessarium et est per se divisio entis“ 213

Pag.

Th. 50. Distincta necessitate absoluta a conditionali, hanc in ipsis etiam contingentibus inveniri ponimus 215

Th. 51. Quum omne, quod est, non possit esse contingens, existere ens, quod sit necessarium idemque a se et a quo contingentia sint omnia, concludimus . . . 217

Quaestio quinta. De ente mutabili et immutabili.

Th. 52. Ab omni mutatione tria postulantur: Subiectum mutationis sive materia, terminus a quo sive privatio, forma sive terminus ad quem 218

Th. 53. Distinguentes inter mutationem instantaneam et successivam ponimus, hanc a Scholasticis cum Aristotele recte fuisse definitam, ut sit „actus entis in potentia secundum quod huiusmodi 221

Th. 54. Ut ens absolutum prorsus immutabile, ita ens relativum omne mutabile existit 227

Quaestio sexta. De ente temporario et aeterno.

Th. 55. Duratio omnis aut creata est aut increata . . . 229

Th. 56. Duratio increata est ipsa aeternitas, quae recte definitur, ut sit „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ 230

Th. 57. Duratio increata essentialiter differt a qualibet duratione creata 231

Th. 58. Ens simpliciter absolutum est aeternum 232

Th. 59. Duratio creata aut permanens est aut successiva . . 233

Th. 60. Veteres durationem permanentem substantiarum incorruptibilium a duratione substantiarum corruptibilium apte distinguentes, eam proprio quoque vocabulo nuncupavere aerum 236

Th. 61. Praemissa successionis notione ponimus, durationem successivam, quam tempus nuncupant omnes, non reperiri nisi in motu, atque idcirco tempus esse durationem motus 236

Th. 62. Tempus intrinsecum varium est pro varietate motus, tempus autem extrinsecum iuxta Peripateticos unum est atque ab Aristotele definitur, ut sit *ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον* 240

Th. 63. Tempus reale ex rerum mutabilium existentia necessario pendet ideoque mundi creationem non praevertit, sed consequitur 243

Th. 64. De natura temporis est, ut in eo sit praeteritum, praesens, futurum 244

Pag.

Th. 65. Errat Kant cum vetustissimis quibusdam philosophis opinans, tempus esse aliquid mere subiectivum 245

Quaestio septima. De ente perfecto et imperfecto.

Th. 66. Explanatâ perfectionis notione statuimus, ens absolute perfectum illud esse, quod sit actus purus atque idcirco omnem perfectionem complectatur 247

Th. 67. Relative perfectum est omne ens, quod finem suum est consecutum atque etiam quod fini suo consequendo est aptum 250

Th. 68. Norma, secundum quam de gradu perfectionis entis relativi iudicium est ferendum, his principiis continetur: eo perfectius iudicandum est ens, 1) quo nobilior est finis eius; 2) quo paucioribus eget potentiis et actionibus ad finem consequendum; 3) quo perfectior est eius operatio 252

Quaestio octava. De ente finito et infinito.

Th. 69. Quamvis conceptus entis finiti, spectata re concepta, sit partim positivus, partim negativus, ea tamen negatio, quam includit, non est infiniti negatio 255

Th. 70. Conceptus entis infiniti licet spectata re concepta rem quam maxime positivam exhibeat, spectato tamen concipiendi modo concipitur formaliter negatione 257

Th. 71. Infinitum syncategorematicum sive de quantitate continua sive de quantitate discreta sive demum de perfectione quaeratur, locum habere potest 260

Th. 72. Neque multitudo neque magnitudo categorematice infinita esse concipive potest 264

Th. 73. Omnis multitudo successiva sive series actu infinita repugnantiam inducit 274

Th. 74. Creatura secundum essentiam aut secundum perfectionis gradus infinita fieri cogitarique non potest . . . 275

Th. 75. Ens actu infinitum in absoluta simplicitate totam in se comprehendit entis plenitudinem 277

Th. 76. Quamvis divina cognitio quodvis infinitum syncategorematicum exhauriendo comprehendat atque nos ad hanc cognitionem pro nostro concipiendi modo designandam haud inepte in divina cognitione infinitum actu esse dicamus, inde tamen nullum duci potest argumentum, quo ea, quae de multitudinis categorematice infinitae repugnantia constituimus, iure impugnentur 279

Pag.

Liber tertius. *De entis proprietatibus* . . . 283

Quaestio prima. De entis proprietatibus in universum.

Th. 77. Etsi adtributa proprie presseque dicta enti competere non possunt, adtributa tamen laxiori sensu accepta eidem conveniunt 285

Th. 78. Quamvis entis adtributa huic formaliter non addant nisi negationem aut denominationem ab ordine ad aliquid extrinsecum arcessitam, vere tamen realem positivamque entis perfectionem secundum essentialem suam rationem explicant 288

Th. 79. Summa fere consensione philosophi tria tantummodo entis adtributa agnoscunt: unum, verum, bonum . . 290

Quaestio secunda. De uno.

Th. 80. „Unum non addit supra ens nisi negationem divisionis“ 294

Th. 81. „Haec est vera definitio unius: unum est ens, quod non dividitur“ sive „ens dicitur unum in quantum est indivisum in se“ 298

Th. 82. „Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt unum re et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens“ 301

Th. 83. In definitionis leges peccant, qui unum definiendum esse arbitrantur: ens divisum in se et divisum ab omni alio. 306

Th. 84. Quum unum transcendentale simpliciter ens in se indivisum dicat, pro varia ratione, qua indivisio cuipiam enti convenit, variae unius partiones possunt internosci . 307

Quaestio tertia. De unitate logica et reali.

Th. 85. Tametsi unitas logica, ea praesertim, quae universalibus propria est, in rebus nec sit nec esse possit, in his tamen fundamentum habet 311

Th. 86. Quidquid existit aut proxime existere potest, unum est individuali unitate 313

Th. 87 Quidquid est vel esse potest unum est unitate formali . 314

Th. 88. Inter unitatem individualem et formalem entis relativi virtualis quidem, minime vero realis distinctio intercedit 315

Th. 89. In ente simpliciter absoluto ne virtualis quidem distinctio inter unitatem formalem et individualem admitti potest 316

Quaestio quarta. De unitate perfecta et imperfecta.

Th. 90. Considerata formali ratione „unius“ liquet, solum ens absolute simplex perfectam unitatem sibi vindicare . 318

Pag.

Th. 91. Quoniam illud solum ens absolute simplex est, quod totum habet, quod habere potest, simulque quod habet, est, solum ens absolutum perfecte unum esse consequitur 319

Th. 92. Omne ens relativum et physicam et metaphysicam compositionem patitur hincque imperfecte unum est . . 321

Th. 93. Ut varia est imperfecta entium relativorum simplicitas, ita varios quoque eorum unitas imperfecta habet gradus 323

Th. 94. Quum unum importet divisionem ab omni alio: quod perfecte unum est, perfecte quoque ab omni alio est divisum atque idcirco unicum 324

Th. 95. Solum ens absolutum perfecte divisum est ab omni alio atque idcirco unicum 325

Quaestio quinta. De identitate.

Th. 96. Exposita identitatis notione, identitatem relationem esse eamque vel realem vel logicam statuimus . . . 327

Th. 97. Fundamentum identitatis realis est sola ratione unum, fundamentum autem identitatis rationis re ipsa est unum 329

Th. 98 Uti varia est identitas, ita identitatis principium varie est exponendum 333

Quaestio sexta. De distinctione.

Th. 99. Distinctio omnis in realem dividitur et in rationis distinctionem 335

Th. 100 Distinctionis realis 1. indicium est realis origo unius ab alio; 2. mutua unius ab alio separabilitas, neque tamen hoc indicium negative urgere licet; 3. indubium eiusdem distinctionis indicium non est separabilitas, quae mutua non sit 337

Th. 101. Duplex secernenda est rationis distinctio, altera, quae pure mentalis sive rationis ratiocinantis; altera, ac potissima, quae rationis ratiocinatae sive virtualis vel distinctio cum fundamento in re ac formalis adpellatur . . 338

Th. 102. Praeter distinctionem realem et rationis alia non est, quae sit quasi media inter utramque; quapropter distinctio formalis Scotistarum est reprobanda 341

Quaestio septima. De vero.

Th. 103. Verum recte definitur, ut 'sit ipsum ens,' quatenus est cognoscibile 344

Pag.

Th. 104. „Hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus“ . . 347
Th. 105. Verum adtributis entis recte adnumeratur . . . 352
Th. 106. Res dicuntur verae primo ac per se ad intellectum divinum, per accidens vero atque posterius ad intellectum humanum comparatae 353
Th. 107. „Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino“ 356
Th. 108. Ens absolutum est summa et prima veritas in essendo . 357
Th. 109. Ens absolutum est prima veritas in intelligendo ac supremus fons ultimaque ratio cuiusvis veritatis tam ontologicae quam logicae 359

Quaestio octava. De falso.

Th. 110. Nulla in rebus ipsis falsitas proprie dicta reperitur, tametsi relatae ad intellectum nostrum improprie falsae nonnunquam dicantur 362

Quaestio nona. De bono.

Th. 111. „Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit adpetibile“ 366
Th. 112. „Bonum rationem finis habet“ 379
Th. 113. Bonum adtributis entis est adnumerandum . . . 381
Th. 114. Bonum potissimum dividi solet 1. in bonum absolutum et respectivum; 2. in bonum verum et adparens; 3. in bonum honestum, utile, delectabile 384
Th. 115. Bonum, quatenus mente cognitum delectat, est dicirturque pulchrum 390
Th. 117. Ens simpliciter absolutum est summa bonitas absoluta . 392
Th. 116. Ens simpliciter absolutum est summa bonitas respectiva 394

Quaestio decima. De malo.

Th. 118. Malum formaliter acceptum est privatio boni debiti . 397
Th. 119. „Malum est in bono sicut in subiecto“ 398
Th. 120. Causa mali est bonum, quamquam non per se, sed per accidens 400
Th. 121. „Unum summum malum, quod sit causa omnis mali“ repugnantiam inducit 404

Pag.

Liber quartus. *De ente in categorias diviso* . . 406

Quaestio prima. De substantia.

Th. 122. „Substantia est res, cui convenit esse non in subiecto“ 408
Th. 123. Reiiciendae sunt substantiae definitiones a Cartesio, Lockio, Spinoza, Leibnitzio, Cousinio, Giobertio propositae 411
Th. 124. Bene Aristoteles substantiam in primam atque secundam divisit 414
Th. 125. Substantia prima ipsa est diciturque hypostasis seu suppositum 416
Th. 126. Inter omnes hypostases spectata naturae dignitate excellunt hypostases rationalis naturae; unde his quidem singulare nomen personae iure est positum 418
Th. 127. Bene S. Thomas, sequens Boëtium, personam definit, „naturae ralionalis individuam substantiam“ 421
Th. 128. Errant, quibus ratum est, personam definiendam esse substantiam sibi consciam 425
Th. Id, quo substantia singularis in formali ratione hypostasis naturaliter constitui intelligitur, ex principiis S. Thomae non est quidpiam ab ipsa illa substantia re distinctum 427

Quaestio secunda. De accidente in universum.

Th. 130. „Est definitio accidentis: res cui debetur esse in alio“ 450
Th. 131. Quum ‚inesse‘ sit ‚accidentis esse‘, uti varium est istud, ita et hoc variat 454
Th. 132. Sunt accidentia absoluta, quae a substantia sua re distinguantur 465
Th. 133. Quodpiam accidens absolutum seorsum atque a substantia, ex qua naturaliter pendet, separatum existere, nequaquam repugnat 470
Th. 134. „Subiectum est causa proprie accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam materalis, in quantum est susceptivum accidentis“ 474

Quaestio tertia. De qualitate.

Th. 135. Qualitas est „accidens complens ac perficiens substantiam tam in existendo quam in operando“ 479
Th. 136. Pro duplici modo, quo substantiam afficiunt, qualitates in duas principales classes easque rursus bipartitas a veteribus reperimus divisas 485

Pag.

Th. 137. Potentias, quae proxima sunt agendi principia, realiter a subiecto suo distingui, sententia est omnino probabilis 503

Th. 138. Proximum habituum subiectum sunt potentiae rationales rationemve quodam modo participantes 507

Quaestio quarta. De quantitate.

Th. 139. Definita ea, de qua disputatur, quantitate, cum iis, aliorum sententiis relictis, sentimus, qui essentialem quantitatis rationem in extensione aptitudinali locali seu situali repositam esse tuentur 519

Th. 140. Nullo argumento demonstrari potest, ne divinitus quidem quantitatem in actu primo impediri posse, quominus explicatis viribus suis corpori quantitatem in actu secundo contribuat 542

Th. 141. Veteres in erroris insimulationem eo vocari non possunt, quod quantitatem, quippe a substantia sua realiter distinctam, divinitus ab hac separari separatamque existere posse tenuerint 547

Quaestio quinta. De categoria „ubi".

Th. 142. Ut spatium *absolutum* non est quidpiam in rerum natura existens, sic nec subiectiva forma sensibilitatis est, sed ipsa est extensio possibilis 550

Th. 143. Spatium reale nihil est aliud, quam extensio realis in trinam dimensionem ex corporibus omnibus in continuata serie coexistentibus exorta 563

Th. 144. Locus, qui est spatium certis limitibus determinatum, in extrinsecum et intrinsecum recte a scholasticis dividitur, quorum uterque vel realis est vel idealis . . . 568

Th. 145. Locus extrinsecus est locus proprie dictus, locus autem intrinsecus ipse est praedicamentum „ubi" . . . 573

Th. 146. Ut duplicem existendi in loco modum, sic duplex quoque „ubi", circumscriptivum alterum, alterum definitivum distinguimus 576

Th. 147. Non modo corporibus „ubi" intrinsecum, verum etiam spiritibus propre dictum „ubi" intrinsecum adsignari debet, quod ut ab illo hinc admodum diversum est, sic inde eidem haud issimile existit 580

Th. 148. Ut spiritus ob solum suum „ubi" intrinsecum in loco extrinseco non est, sic quoque posito corpore positoque ex parte spiritus contactu, quem dicunt, virtutis, per analogiam tantum in loco extrinseco spiritus esse dicitur . 584

Quaestio sexta. De relatione. Pag.

Th. 148. „Propria relationis ratio in eo consistit, quod est ad alterum“ 591
Th. 150. „Ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud, in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra“ 593
Th. 151. „Quae dicuntur *ad aliquid* significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa *natura rerum* et huiusmodi relationes oportet esse *reales;* aliquando vero est tantum in ipsa *adprehensione rationis*, et tunc est relatio *rationis*“ 595
Th. 152. Distinguentes relationem *secundum dici* a relatione *secundum esse* nec non *transcendentalem* a *praedicamentali*, ultimam tantum categoriam πρός τι constituere ponimus 603
Th. 153. „Relatio nullam rem addit supra fundamentum“ . . 609

Liber quintus. *De causis* 623

Quaestio prima. Causae definitio ac partitio.

Th. 154. Quandoquidem „id, a quo aliquid procedit“ nominatur principium, omne quidem principium est „aliquo modo prius principiato“, sed tamen principium proprie dictum super hoc ratio existit, cur aliquid sit 625
Th. 155. „Causa est principium per se influens esse in aliud“ . 629
Th. 156. „Est quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis“ 632

Quaestio secunda. De causa efficiente.

Th. 157. Perpensis iis, quibus causa efficiens constitui intelligitur, hanc causam dicimus esse principium, a quo aliquid fit, quod non erat, seu principium actione sua dans existentiam rei novae 636
Th. 158. Actio a passione non re, sed ratione tantum distinguitur 640
Th. 159. Actio, quam vocant in distans, repugnantiam inducit . 646
Th. 160. Quidquid perfectionis in effectu inest, id quoque in causa eius adaequata aliqua ratione continetur 652
Th. 161. Fallitur Hume obiectivam notionis causae vim impugnans 659
Th. 162. Substantiis creatis tam spiritualibus quam corporeis vera convenit efficientia 661

Quaestio tertia. De causa formali ac materiali.

Th. 161. Exposita materiae ac formae physicae notione, utramque causae rationem habere concludimus 663

Quaestio quarta. De causa finali. Pag.

Th. 164. Finis pro vera ac proprie dicta causa haberi debet . 673
Th. 165. Causalitas finis in actu primo spectata est ipsa eius bonitas; in actu autem secundo spectata consistit in metaphorica illa motione, qua finis ex sui desiderio causam agentem ad operandum adlicit 679
Th. 166. „Ome agens agit propter finem“ 682

Quaestio quinta. De causa exemplari.

Th. 167. „Idea est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem“ 686
Th. 168 Cuilibet opifici non vi naturae fabricanti opus sunt exemplaria 689
Th. 169. Causa exemplaris potius ad causae efficientis genus, quam ad aliud, referri poscit 692

Quaestio sexta. De principiis rationis sufficientis et causalitatis.

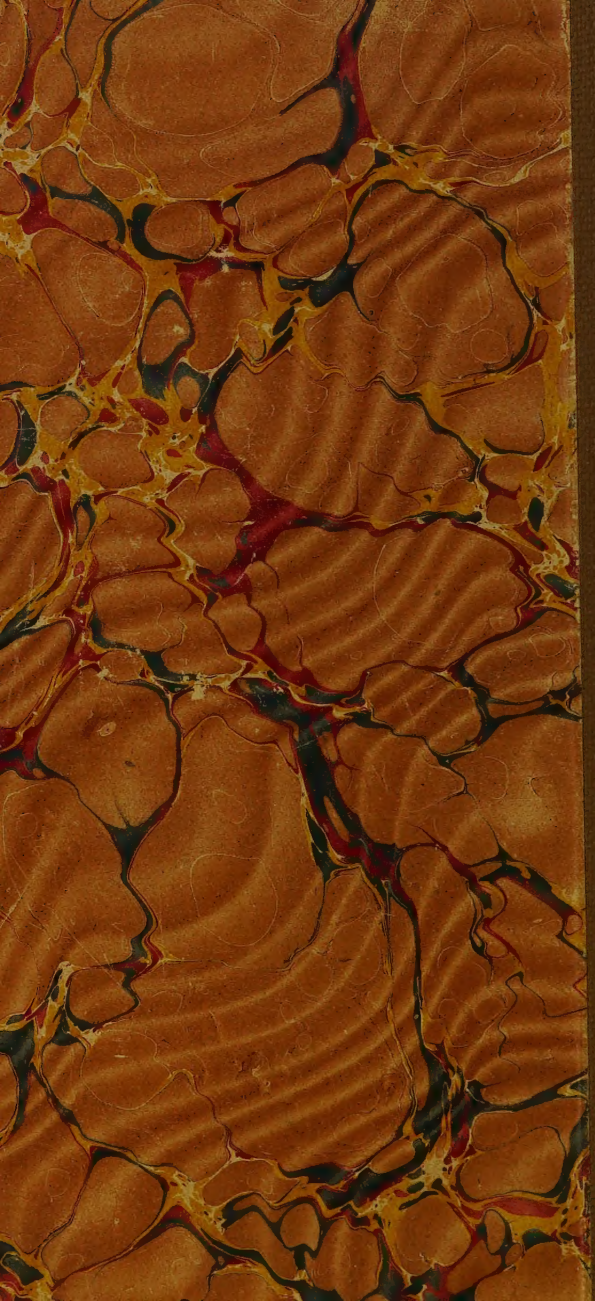
Th. 170. Ex declarato principio rationis sufficientis sequitur, principium causalitatis analyticum esse atque certissimum . 697

Errata.

Pag.	Lin.	corrige.	
31	penult.	tuum	suum
65	20	aequivocus	univocus
66	4 not.	proportiones	propositiones
71	30	a minus notis ad magis notum	a magis notis ad minus notum
80	1	est	sit
80	27	immutari	immutare
120	2	essentia	essentiae
122	24	subsisit	subsistit
133	13	sic	sicut
135	32	nuum	unum
150	19	quia	qui
156	4	impermixto	permixto
159	10, 21, 25	recipibilitate	receptibilitate
162	20	ipsis	ipsa
169	6	paritur	pariter
172	27	habet	habent
194	19	deducamus	deducatur
284	20	insere	tractationem
361	20	proportiones	propositiones
371	19	et	est
389	15	dele	res
402	ult.	privarive	privareve
406	5	ente	enti
414	10	λεγομενή	λεγομένη
415	7	δεύτεραν	δευτέραν
419	14	contemplandas	contemplandae
420	18	dominum	dominium
537	9	non	nos
547	thesis	ac	ab
609	thesis	146	153

Ceteros verborum vim non adeo turbantes errores omisimus notare.

1

1
1
1
1
1
1
1

1
1
1
1
2
2
2
3
4
4
4